

विगतरागभयद्वेषक्रोधादिसर्व-
 दोषैः सर्वदा मुनिभिर्मननशीलै-
 र्विवेकिभिर्वेदपारगैरवगतवेदार्थ-
 तत्त्वज्ञानिभिर्निर्विकल्पः सर्व-
 विकल्पशून्योऽयमात्मा दृष्ट उपलब्धो
 वेदान्तार्थतत्परैः प्रपञ्चोपशमः—
 प्रपञ्चो द्वैतभेदविस्तारस्तस्योपशमो-
 ऽभावो यस्मिन्स आत्मा
 प्रपञ्चोपशमोऽत एवाद्वयो
 विगतदोषैरेव पण्डितैर्वेदान्तार्थ-
 तत्परैः संन्यासिभिः परमात्मा
 द्रष्टुं शक्यः, नान्यै रागादिकलुषित-
 चेतोभिः स्वपक्षपातिदर्शनै-
 स्तार्किकादिभिरित्यभिप्रायः ॥ ३५ ॥

जिनके राग, भय और क्रोधादि
 समस्त दोष निवृत्त हो गये हैं उन मुनियों
 अर्थात् सर्वदा मननशील विवेकियों और
 वेदके पारगामियों यानी वेदार्थके मर्मज्ञ
 वेदान्तार्थपरायण तत्त्वज्ञानियोंद्वारा यह
 सब प्रकारके विकल्पोंसे रहित निर्विकल्प
 और प्रपञ्चोपशम—द्वैतरूप भेदके विस्तारका
 नाम प्रपञ्च है उसकी जिसमें निवृत्ति हो
 जाती है वह आत्मा प्रपञ्चोपशम है—
 इसीलिये जो अद्वय है ऐसा यह आत्मा
 पण्डित यानी वेदान्तार्थमें तत्पर, दोषहीन
 संन्यासियोंद्वारा ही देखा जा सकता है।
 जिनके चित्त रागादि दोषसे दूषित हैं और
 जिनके दर्शन अपने पक्षका आग्रह
 करनेवाले हैं उन अन्य तार्किकादिको
 इस आत्माका साक्षात्कार नहीं हो
 सकता—यह इसका अभिप्राय है ॥ ३५ ॥



तत्त्वदर्शनका आदेश

यस्मात्सर्वानर्थप्रशमरूपत्वा-
 दद्वयं शिवमभयम्—

क्योंकि सम्पूर्ण अनर्थोंका
 निवृत्तिस्थान होनेसे अद्वयत्व ही मङ्गलमय
 और अभयरूप है—

तस्मादेवं विदित्वैनमद्वैते योजयेत्स्मृतिम्।
 अद्वैतं समनुप्राप्य जडवल्लोकमाचरेत् ॥ ३६ ॥

इसलिये इस (आत्मतत्त्व) को ऐसा जानकर अद्वैतमें मनोनिवेश करे और अद्वैततत्त्वको प्राप्तकर लोकमें जडवत् व्यवहार करे ॥ ३६ ॥

अत एवं विदित्वैनमद्वैते स्मृतिं
योजयेत् । अद्वैतावगमायैव स्मृतिं
कुर्यादित्यर्थः । तच्चाद्वैतमवगम्याहमस्मि
परं ब्रह्मेति विदित्वाशनायाद्यतीतं
साक्षादपरोक्षादजमात्मानं
सर्वलोकव्यवहारातीतं जडवत्लोक-
माचरेत् । अप्रख्यापयन्नात्मानमहमेवंविध
इत्यभिप्रायः ॥ ३६ ॥

इसलिये इसे ऐसा जानकर अद्वैतमें मनोनिवेश करे; अर्थात् अद्वैतबोधके लिये ही चिन्तन करे और उस अद्वैतको जानकर अर्थात् 'मैं ही परब्रह्म हूँ' ऐसा ज्ञान प्राप्तकर, यानी सम्पूर्ण लोकव्यवहारसे शून्य, भोजनेच्छा आदिसे अतीत; साक्षात् अपरोक्ष अजन्मा आत्माको अनुभवकर लोकमें जडवत् आचरण करे । तात्पर्य यह है कि 'मैं ऐसा हूँ' इस प्रकार अपनेको प्रकट न करता हुआ व्यवहार करे ॥ ३६ ॥

तत्त्वदर्शिका आचरण

कया चर्यया लोकमाचरे-
दित्याह—

लोकमें कैसे व्यवहारसे आचरण
करे? इसपर कहते हैं—

निस्तुतिर्निर्नमस्कारो निःस्वधाकार एव च ।

चलाचलनिकेतश्च यतिर्यादृच्छिको भवेत् ॥ ३७ ॥

यतिको स्तुति, नमस्कार और स्वधाकार-(पैत्रकर्म-) से रहित हो चल (शरीर) और अचल-(आत्मा-) में ही विश्राम करनेवाला होकर यादृच्छिक (अनायासलब्ध वस्तुद्वारा सन्तुष्ट रहनेवाला) हो जाना चाहिये ॥ ३७ ॥

स्तुतिनमस्कारादिसर्वकर्म-
वर्जितस्त्यक्तसर्वबाह्यैषणः प्रति-
पन्नपरमहंसपारिव्राज्य इत्यभि-

स्तुति-नमस्कारादि सम्पूर्ण कर्मोंसे रहित तथा बाह्य एषणाओंका त्यागी हो, अर्थात् "निश्चय इस उस आत्माको जानकर" इत्यादि श्रुति और "जिनकी

प्रायः—“एतं वै तमात्मानं विदित्वा” (बृ० उ० ३।५।१) इत्यादिश्रुतेः; “तदबुद्ध्यस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः” (गीता ५। १७) इत्यादिस्मृतेश्च—
चलं शरीरं प्रतिक्षण-
मन्यथाभावात्, अचलमात्म-
तत्त्वम्, यदाकदाचिद्भोजनादि-
व्यवहारनिमित्तमाकाशवदचलं
स्वरूपमात्मतत्त्वमात्मनो निकेत-
माश्रयमात्मस्थितिं विस्मृत्याह-
मिति मन्यते यदा तदा चलो देहो
निकेतो यस्य सोऽयमेवं चलाचल-
निकेतो विद्वान् पुनर्बाह्यविषयाश्रयः;
स च यादृच्छिको भवेत्।
यदृच्छाप्राप्तकौपीनाच्छादनग्रास-
मात्रदेहस्थितिरित्यर्थः ॥ ३७ ॥

बुद्धि, आत्मा और निष्ठा उसीमें लगी हुई हैं तथा जो उसीके शरणापन्न हैं” इस स्मृतिके अनुसार परमहंस पारिव्राज्य भावको प्राप्त हो—प्रतिक्षण अन्यथा भावको प्राप्त होनेवाला होनेसे ‘चल’ शरीरको कहते हैं तथा ‘अचल’ आत्मतत्त्वका नाम है—इस प्रकार जब-तब भोजनादि व्यवहारके निमित्तसे आकाशके समान अविचल अपने स्वरूपभूत आत्मतत्त्वको जो अपना निकेत यानी आश्रय है उसे अर्थात् आत्मस्थितिको भूलकर जब ‘मैं हूँ’ इस प्रकार अभिमान करता है, उस समय ‘चल’ यानी शरीर ही जिसका निकेत है—इस प्रकार विद्वान् चलाचलनिकेत होकर अर्थात् फिर बाह्य विषयोंका आश्रय न करके यादृच्छिक हो जाय; तात्पर्य यह कि अनायास ही प्राप्त हुए कौपीन, आच्छादन और ग्रासमात्रसे जिसकी देहस्थिति है—ऐसा हो जाय ॥ ३७ ॥

अविचल तत्त्वनिष्ठाका विधान

तत्त्वमाध्यात्मिकं दृष्ट्वा तत्त्वं दृष्ट्वा तु बाह्यतः।

तत्त्वीभूतस्तदारामस्तत्त्वादप्रच्युतो भवेत् ॥ ३८ ॥

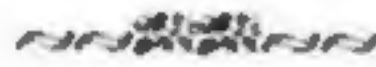
[फिर वह विवेकी पुरुष] आध्यात्मिक तत्त्वको देखकर और बाह्य तत्त्वका भी अनुभव कर, तत्त्वीभूत और तत्त्वमें ही रमण करनेवाला होकर तत्त्वसे च्युत न हो ॥ ३८ ॥

बाह्यं पृथिव्यादितत्त्वम्
 आध्यात्मिकं च देहादिलक्षणं
 रज्जुसर्पादिवत्स्वप्नमायादिवच्च असत्
 "वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्"
 (छा० ३० ६।१।४) इत्यादि-
 श्रुतेः। आत्मा च स-
 बाह्याभ्यन्तरो ह्यजोऽपूर्वोऽनन्तरो-
 ऽबाह्यः कृत्स्न आकाशवत्सर्वगतः
 सूक्ष्मोऽचलो निर्गुणो निष्कलो
 निष्क्रियः "तत्सत्यं स आत्मा
 तत्त्वमसि" (छा० ३० ६।८।१६)
 इति श्रुतेः। इत्येवं तत्त्वं दृष्ट्वा
 तत्त्वीभूतस्तदारामो न बाह्यरमणो
 यथातत्त्वदर्शी कश्चित्चित्त-
 मात्मत्वेन प्रतिपन्नश्चित्तचलनमनु-
 चलितमात्मानं मन्यमानस्तत्त्वा-
 च्चलितं देहादिभूतमात्मानं
 कदाचिन्मन्यते प्रच्युतोऽहमात्म-
 तत्त्वादिदानीमिति; समाहिते तु मनसि
 कदाचित्तत्त्वभूतं प्रसन्नात्मानं मन्यत
 इदानीमस्मि तत्त्वीभूत इति; न
 तथात्मविद्भवेत्। आत्मन एकरूपत्वात्
 स्वरूपप्रच्यवनासम्भवाच्च ।
 सदैव ब्रह्मास्मीत्यप्रच्युतो भवेत्-

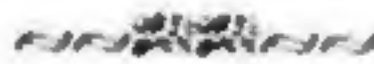
पृथिवी आदि बाह्य तत्त्व और
 देहादिरूप आध्यात्मिक तत्त्व "वाचारम्भणं
 विकारो नामधेयम्" इत्यादि श्रुतिके अनुसार
 रज्जुसर्पादिके समान एवं स्वप्न या मायाके
 समान मिथ्या हैं; तथा "वह सत्य है,
 वह आत्मा है और वही तू है" इस
 श्रुतिके अनुसार आत्मा बाहर-भीतर
 विद्यमान, अजन्मा, कारणरहित, कार्यरहित,
 अन्तर्बाह्यशून्य, परिपूर्ण, आकाशके समान
 सर्वगत, सूक्ष्म, अचल, निर्गुण, निष्कल
 और निष्क्रिय है। इस प्रकार तत्त्वका
 साक्षात्कार कर तत्त्वीभूत और उसीमें
 रमण करनेवाला होकर अर्थात् बाह्यरत
 न होकर; जिस प्रकार मनको ही आत्मा
 माननेवाला कोई अतत्त्वदर्शी पुरुष किसी
 समय चित्तके चञ्चल होनेपर आत्माको
 भी चलायमान मानकर अपनेको तत्त्वसे
 विचलित और देहादिरूप समझकर मानता
 है कि इस समय मैं तत्त्वसे च्युत हो गया
 हूँ तथा किसी समय चित्तके समाहित
 होनेपर अपनेको तत्त्वीभूत और प्रसन्न
 समझकर मानता है कि इस समय मैं
 तत्त्वस्थ हूँ उसी प्रकार आत्मवेत्ताको न
 हो जाना चाहिये; क्योंकि आत्मा सर्वदा
 एकरूप है और उसका स्वरूपसे च्युत

तत्त्वात्सदाप्रच्युतात्मतत्त्वदर्शनो
 भवेदित्यभिप्रायः "शुनि चैव
 श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः"
 (गीता १२। १८) "समं सर्वेषु
 भूतेषु" (गीता १३। २७)
 इत्यादिस्मृतेः ॥ ३८ ॥

होना भी सम्भव नहीं है। अतः वह
 सदा ही "मैं ब्रह्म हूँ" ऐसा निश्चयकर
 तत्त्वसे च्युत न हो; तात्पर्य यह कि सदा
 ही अच्युत आत्मदर्शी हो, जैसा कि
 "कुत्ते और चाण्डालमें भी विद्वानोंकी
 समान दृष्टि होती है" तथा "सम्पूर्ण
 भूतोंमें समान भावसे स्थित" आदि
 स्मृतियोंसे प्रमाणित होता है ॥ ३८ ॥



इति श्रीगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य परमहंसपरिव्राजकाचार्यस्य
 श्रीशङ्करभगवतः कृतौ गौडपादीयागमशास्त्रभाष्ये वैतथ्याख्यं
 द्वितीयं प्रकरणम् ॥ २ ॥



अद्वैतप्रकरण

ओङ्कारनिर्णय उक्तः प्रपञ्चोप-
 शमः शिवोऽद्वैत आत्मेति
 प्रतिज्ञामात्रेण। ज्ञाते द्वैतं न
 विद्यत इति च। तत्र द्वैताभावस्तु
 वैतथ्यप्रकरणेन स्वप्नमायागन्धर्व-
 नगरादिदृष्टान्तैर्दृश्यत्वाद्यन्तवत्त्वादि-
 हेतुभिस्तर्केण च प्रतिपादितः।
 अद्वैतं किमागममात्रेण
 प्रतिपत्तव्यमाहोस्वित्तर्केणापीत्यत
 आह—शक्यते तर्केणापि ज्ञातुम्;
 तत्कथमित्यद्वैतप्रकरणमारभ्यते।
 उपास्योपासनादिभेदजातं सर्वं वितथं
 केवलश्चात्माद्वयः परमार्थ इति
 स्थितमतीते प्रकरणे; यतः—

[आगमप्रकरणमें] ओङ्कारका निर्णय
 करते समय यह बात केवल प्रतिज्ञामात्रसे
 कही है कि आत्मा प्रपञ्चका निवृत्तिस्थान
 शिव और अद्वैतस्वरूप है तथा ज्ञान हो
 जानेपर द्वैत नहीं रहता। फिर वैतथ्यप्रकरणमें
 स्वप्न, माया और गन्धर्वनगरादिके दृष्टान्तोंसे
 दृश्यत्व एवं आदि-अन्तवत्त्व आदि
 हेतुओंद्वारा तर्कसे भी द्वैतके अभावका
 प्रतिपादन किया गया। किन्तु वह अद्वैत
 क्या शास्त्रमात्रसे ही ज्ञातव्य है अथवा
 तर्कसे भी जाना जा सकता है? इसपर
 कहते हैं—तर्कसे भी जाना जा सकता
 है। सो किस प्रकार? इसी बातको
 बतलानेके लिये अद्वैतप्रकरणका आरम्भ
 किया जाता है। उपास्य और उपासना
 आदि सम्पूर्ण भेद मिथ्या है, केवल आत्मा
 ही अद्वय परमार्थस्वरूप है—यह बात
 पिछले प्रकरणमें निश्चित हुई है; क्योंकि—

भेददर्शी कृपण है

उपासनाश्रितो धर्मो जाते ब्रह्मणि वर्तते।

प्रागुत्पत्तेरजं सर्वं तेनासौ कृपणः स्मृतः ॥ १ ॥

उपासनाका आश्रय लेनेवाला जीव कार्यब्रह्ममें ही रहता है [अर्थात् उसे
 ही अपना उपास्य मानता है और समझता है कि] उत्पत्तिसे पूर्व ही सब
 अज [अर्थात् अजन्मा ब्रह्मस्वरूप] था। इसलिये वह कृपण (दीन) माना
 गया है ॥ १ ॥

उपासनाश्रित उपासनामात्मनो
मोक्षसाधनत्वेन गत उपासकोऽहं
ममोपास्यं ब्रह्म । तदुपासनं
कृत्वा जाते ब्रह्मणीदानीं
वर्तमानोऽजं ब्रह्म शरीरपातादूर्ध्वं
प्रतिपत्स्ये प्रागुत्पत्तेश्चाजमिदं
सर्वमहं च । यदात्मकोऽहं
प्रागुत्पत्तेरिदानीं जातो जाते
ब्रह्मणि च वर्तमान उपासनया
पुनस्तदेव प्रतिपत्स्य इत्येव-
मुपासनाश्रितो धर्मः साधको
येनैवं क्षुद्रब्रह्मावेत्तेनासौ कारणेन
कृपणो दीनोऽल्पकः स्मृतो
नित्याजब्रह्मदर्शिभिरित्यभिप्रायः ।
"यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं
यदिदमुपासते" (के० उ० १।४)
इत्यादिश्रुतेस्तलवकाराणाम् ॥ १ ॥

'उपासनाश्रितः'—उपासनाको
अपने मोक्षके साधनरूपसे माननेवाला
पुरुष अर्थात् 'मैं उपासक हूँ, और ब्रह्म
मेरा उपास्य है । उसकी उपासना करके
इस समय कार्यब्रह्ममें रहता हुआ
शरीरपातके अनन्तर मैं अजन्मा ब्रह्मको
प्राप्त हो जाऊँगा तथा उत्पत्तिके पूर्व भी
यह सब और मैं अजरूप हो थे ।
उत्पत्तिसे पूर्व मैं जैसा था अब उत्पन्न
होकर जातब्रह्ममें वर्तमान हुआ अन्तमें
उपासनाद्वारा मैं फिर उसी रूपको प्राप्त
हो जाऊँगा'—इस प्रकार उपासनाका
आश्रय लेनेवाला साधक जीव क्योंकि
क्षुद्रब्रह्मवेत्ता है, इस कारणसे ही यह
सर्वदा अजन्मा ब्रह्मका दर्शन करनेवाले
महात्माओंद्वारा कृपण—दीन अर्थात् क्षुद्र
माना गया है—यह इसका अभिप्राय है;
जैसा कि "जो वाणीसे प्रकट नहीं होता
बल्कि जिससे वाणी प्रकट होती है, वही
ब्रह्म है—ऐसा जान; जिसकी तू उपासना
करता है वह ब्रह्म नहीं है" इत्यादि
तलवकारश्रुतिसे प्रमाणित होता है ॥ १ ॥



अकार्पण्यनिरूपणकी प्रतिज्ञा

सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मानं
प्रतिपत्तुमशक्नुवन्नविद्यया दीन-
मात्मानं मन्यमानो जातोऽहं जाते

बाहर और भीतर वर्तमान अजन्मा
आत्माको प्राप्त करनेमें असमर्थ होनेके
कारण अविद्यावश अपनेको दीन माननेवाला
पुरुष, क्योंकि 'मैं उत्पन्न हुआ हूँ, उत्पन्न

ब्रह्मणि वर्ते तदुपासनाश्रितः सन्ब्रह्म
प्रतिपत्स्य इत्येवं प्रतिपन्नः कृपणो
भवति यस्मात्—

हुए ब्रह्ममें ही वर्तमान हैं और उसकी
उपासनाका आश्रय लेकर ही ब्रह्मको प्राप्त
होऊँगा, इस प्रकार माननेके कारण दीन
है—

अतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमजाति समतां गतम्।

यथा न जायते किञ्चिज्जायमानं समन्ततः ॥ २ ॥

इसलिये अब मैं सर्वत्र समानभावको प्राप्त जन्मरहित अकृपणभाव- (अजन्मा
ब्रह्म) का वर्णन करता हूँ [जिससे यह समझमें आ जायगा कि] किस प्रकार
सब ओर उत्पन्न होनेपर भी कुछ उत्पन्न नहीं हुआ ॥ २ ॥

अतो वक्ष्याम्यकार्पण्यमकृपण-
भावमजं ब्रह्म। तद्धि कार्पण्या-
म्यदम् “यत्रान्योऽन्यत्पश्य-
त्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पं
मर्त्यमसत्” (छा० उ० ७। २४।
१) “वाचारम्भणं विकारो
नामधेयम्” (छा० उ० ६। १। ४)
इत्यादिश्रुतिभ्यः। तद्विपरीतं
सबाह्याभ्यन्तरमजमकार्पण्यं भूमाख्यं
ब्रह्म। यत्प्राप्याविद्याकृत-
सर्वकार्पण्यनिवृत्तिस्तदकार्पण्यं
वक्ष्यामीत्यर्थः।

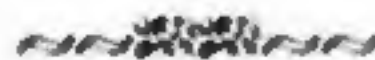
तदजाति, अविद्यमाना
जातिरस्य समतां गतं
सर्वसाम्यं गतम्। कस्मात्?

इसलिये मैं अकार्पण्य अकृपणभाव
अर्थात् अजन्मा ब्रह्मका वर्णन करता हूँ।
“जहाँ अन्य अन्यको देखता है, अन्यको
सुनता है और अन्यको ही जानता है वह
अल्प है, वह मरणशील और असत् है”
“विकार वाणीसे आरम्भ होनेवाला
नाममात्र है” इत्यादि श्रुतियोंके अनुसार
उपर्युक्त जातब्रह्म तो कृपणताका ही
आश्रय है। उससे विपरीत बाहर-भीतर
वर्तमान अजन्मा भूमासंज्ञक ब्रह्म
अकार्पण्यरूप है, जिसे प्राप्त होनेपर
अविद्याकृत सम्पूर्ण कृपणताकी निवृत्ति
हो जाती है; उस कृपणभावमें रहित
ब्रह्मका मैं वर्णन करूँगा—यह इसका
तात्पर्य है।

वह अजाति अर्थात् जिसकी जाति
न हो और समताको प्राप्त अर्थात् सबकी
समानताको प्राप्त है। ऐसा क्यों है?

अवयववैषम्याभावात् । यद्धि सावयवं
वस्तु तदवयववैषम्यं गच्छजायते
इत्युच्यते । इदं तु निरवयवत्वात्
समतां गतमिति न कैश्चिदवयवैः
स्फुटत्यतोऽजात्यकार्पण्यम् ।
समन्ततः समन्ताद्यथा न जायते
किञ्चिदल्पमपि न स्फुटति
रज्जुसर्पवदविद्याकृतदृष्ट्या जाय-
मानं येन प्रकारेण न जायते
सर्वतोऽजमेव ब्रह्म भवति तथा तं
प्रकारं शृण्वित्यर्थः ॥ २ ॥

क्योंकि उसमें अवयवोंकी विषमताका
अभाव है । जो वस्तु सावयव होती है
वह अवयवोंकी विषमताको प्राप्त होनेके
कारण 'उत्पन्न होती है' ऐसे कही जाती
है । किन्तु यह ब्रह्म तो निरवयव होनेके
कारण समताको प्राप्त है, इसलिये किन्हीं
भी अवयवोंके रूपमें प्रस्फुटित नहीं
होता । अतः यह सब ओरसे अजाति
अर्थात् अकार्पण्यरूप है । जिस प्रकार
कि कुछ भी उत्पन्न नहीं होता अर्थात्
रज्जु-सर्पके समान आविद्यकदृष्टिसे उत्पन्न
होता हुआ भी जिस प्रकार उत्पन्न नहीं
होता—सब ओर अजन्मा ब्रह्म ही रहता
है उस प्रकारको श्रवण करो—यह
इसका अभिप्राय है ॥ २ ॥



जीवकी उत्पत्तिके विषयमें दृष्टान्त

अजाति ब्रह्माकार्पण्यं वक्ष्या-
मीति प्रतिज्ञातम् । तत्सिद्ध्यर्थं
हेतुं दृष्टान्तं च वक्ष्यामीत्याह—

मैं अजन्मा ब्रह्मका जो कृपणभावसे
रहित है, वर्णन करता हूँ—ऐसी प्रतिज्ञा
की है । उसकी सिद्धिके लिये हेतु और
दृष्टान्त भी बतलाता हूँ—इस अभिप्रायसे
कहते हैं—

आत्मा ह्याकाशवजीवैर्घटाकाशैरिवोदितः ।

घटादिवच्च

संघातैर्जातावेतन्निदर्शनम् ॥ ३ ॥

आत्मा आकाशके समान है; वह घटाकाशोंके समान जीवरूपसे उत्पन्न
हुआ है । तथा [मृत्तिकासे] घटादिके समान देहसंघातरूपसे भी उत्पन्न हुआ
कहा जाता है । आत्माकी उत्पत्तिके विषयमें यही दृष्टान्त है ॥ ३ ॥

आत्मा परो हि यस्मादाकाश-
वत्सूक्ष्मो निरवयवः सर्वगत
आकाशवदुक्तो जीवैः क्षेत्रज्ञैर्घटाकाशै-
रिव घटाकाशतुल्य उदित
उक्तः स एवाकाशसमः पर आत्मा ।

अथ वा घटाकाशैर्यथाकाश
उदित उत्पन्नस्तथा परो जीवात्मभि-
रुत्पन्नः । जीवात्मनां परस्मा-
दात्मन उत्पत्तिर्या श्रूयते वेदान्तेषु
सा महाकाशाद्घटाकाशोत्पत्ति-
समा न परमार्थत इत्यभिप्रायः ।

तस्मादेवाकाशाद्घटादयः
संघाता यथोत्पद्यन्त एवमाकाश-
स्थानीयात्परमात्मनः पृथिव्यादि-
भूतसंघाता आध्यात्मिकाश्च
कार्यकरणलक्षणा रज्जुसर्प-
वद्विकल्पिता जायन्ते । अत उच्यते
घटादिवच्च संघातैरुदित इति ।
यदा मन्दबुद्धिप्रतिपिपादयिषया
श्रुत्यात्मनो जातिरुच्यते जीवादीनां
तदा जातावुपगम्यमानाया-
मेतन्निर्दर्शनं दृष्टान्तो यथोदिताकाश-
वदित्यादिः ॥ ३ ॥

क्योंकि परमात्मा ही आकाशवत्
अर्थात् आकाशके समान सूक्ष्म निरवयव
और सर्वगत कहा गया है और वही
घटाकाशसदृश क्षेत्रज्ञ जीवोंके रूपमें
उत्पन्न हुआ कहा गया है, इसलिये वह
परमात्मा ही आकाशके समान है ।

अथवा यों समझो कि जिस
प्रकार घटाकाशोंके रूपमें आकाश
उत्पन्न हुआ है उसी प्रकार परमात्मा
जीवात्माओंके रूपसे उत्पन्न हुआ है ।
तात्पर्य यह है कि वेदान्तोंमें जो
परमात्मासे जीवात्माओंकी उत्पत्ति सुनी
जाती है वह महाकाशसे घटाकाशोंकी
उत्पत्तिके समान है, परमार्थतः नहीं ।

उसी आकाशसे जिस प्रकार घट
आदि संघात उत्पन्न होते हैं, उसी प्रकार
आकाशस्थानीय परमात्मासे रज्जुमें सर्पके
समान विकल्पित हुए पृथिवी आदि
भूतसंघात और शरीर तथा इन्द्रियरूप
आध्यात्मिकभाव उत्पन्न होते हैं । इसीसे
कहा जाता है—घटादिके समान
देहादिसंघातरूपसे भी उदित हुआ है ।
जिस समय मन्दबुद्धि पुरुषोंके प्रति
प्रतिपादन करनेकी इच्छासे श्रुतिने आत्मासे
जीवादिकी उत्पत्तिका वर्णन किया है
उस समय उनकी उत्पत्ति माननेमें यह
उपर्युक्त आकाशादिके समान ही निर्दर्शन-
दृष्टान्त है ॥ ३ ॥

जोवके विलीन होनेमें दृष्टान्त

घटादिषु प्रलीनेषु घटाकाशादयो यथा ।
आकाशे संप्रलीयन्ते तद्वज्जीवा इहात्मनि ॥ ४ ॥

घटादिके लीन होनेपर जिस प्रकार घटाकाशाः घटाकाशमें लीन हो जाते हैं उसी प्रकार जीव उस आत्मामें विलीन हो जाते हैं ॥ ४ ॥

यथा घटाद्युत्पत्त्या घटाकाशाः जिम प्रकार घटादिकी उत्पत्तिमें
द्युत्पत्तिः; यथा वा घटादिप्रलये घटाकाशादिकी उत्पत्ति होती है और जिस
घटाकाशादिप्रलयस्तद्वद्देहादि प्रकार घटादिके लयमें घटाकाशादिका
संघातोत्पत्त्या जीवोत्पत्ति उत्पत्तिमें जीवकी उत्पत्ति होती है और
स्तत्प्रलये च जीवानामिहात्मनि उनका लय होनेपर जीवोंका उस आत्मामें
प्रलयो न स्वत इत्यर्थः ॥ ४ ॥ लय हो जाता है । तात्पर्य यह है कि मूल
उनका लय नहीं होता ॥ ४ ॥



आत्माकी अमङ्गलतामें दृष्टान्त

सर्वदेहेष्वात्मैकत्वं एकस्मिन् सम्पूर्ण देहामें एक हो आत्मा
अननमरणसुखादिमत्यात्मनि होनेपर तो एक आत्मा के जन्म मरण और
सुख दुःखादिमान होनेपर मर्भोंका उसका सम्बन्ध होगा तथा कर्म और फलकी
सर्वात्मनां तत्सम्बन्धः क्रियाफल- सम्बन्ध हो जायगा । अर्थात् कर्मक्रियाका
साङ्ख्यं च म्यादिति य आहुर्द्वैतिन होगा और उसका फल कोई और ही
स्तान्प्रतीदमुच्यते— भोगेगा । इस प्रकार जो द्वैतवादी कहते
हैं उनके प्रति कहा जाता है—

“यस्य ‘द्वै’ शब्दमें निह्न द्वैत समझना चाहिये, क्योंकि जीवत्वका नाश निह्न
द्वैत लयमें ही हो सकता है मूल तत्त्वके लयमें नहीं ।

यथैकस्मिन्घटाकाशे

रजोधूमादिभिर्युते ।

न सर्वे संप्रयुज्यन्ते तद्वज्जीवाः मुख्यादिभिः ॥ ५ ॥

जिस प्रकार एक घटाकाशके धूलि और धुँ आदिमें युक्त होनेपर समस्त घटाकाश उसमें युक्त नहीं होते उसी प्रकार जिन भी मुख्यादि धर्मोंमें लिये जाते हैं [अर्थात् एक जीवके मुख्यादिमान तथापर सब जीव मुख्यादिमान में लिये जाते] ॥ ५ ॥

यथैकस्मिन्घटाकाशेरजोधूमादि
भिर्युते सयुक्ते न सर्वे घटाकाशादयः
सर्वरजोधूमादिभिः सयुज्यन्ते
तद्वज्जीवाः मुख्यादिभिः ।

जिस प्रकार एक घटाकाशके धूलि और धुँ में युक्त होनेपर समस्त घटाकाशादि उस धूलि और धुँ में सयुक्त नहीं होते उसी प्रकार जीव भी मुख्यादिमें लिये नहीं होते ।

नन्वेक एवात्मा ?

पूर्व०—आत्मा तो एक ही है न ?

बाढम्; ननु न श्रुतं
त्वयाकाशवत्सर्वमंघातेष्वेक
एवात्मेति ?

सिद्धान्ती—हाँ, क्या तुने यह नहीं मना कि सम्पूर्ण सत्त्वामात्र आकाशके समान व्याप्त एक ही आत्मा है ?

यद्येक एवात्मा तर्हि सर्वत्र
मुखी दुःखी च स्यात् ।

पूर्व०—यदि आत्मा एक ही है तो वह सर्वत्र मुखी दुःखी होगा ।

न चेदं सांख्यचोद्यं सम्भवति ।

सिद्धान्ती—सांख्यवादीकी यह

न हि सांख्य आत्मनः

आपत्ति सम्भव नहीं है । सांख्य आत्माका

सर्वत्र
सांख्यशास्त्रेण
निरूपितं

मुखदुःखादिमत्त्व-

मुख दुःखादिमत्त्व स्वीकार नहीं करता

मिच्छति बुद्धिममवाया

क्योंकि मुख दुःखादि तो बुद्धिममवत

भ्युपगमात्मुखदुःखादी-

माने गये हैं तथा इससे सिद्ध अनुभवस्वरूप

नाम् । न चोपलब्धिस्वरूप-

आत्माकी भेदकल्पनामें कोई प्रमाण भी

म्यात्मनो भेदकल्पनायां प्रमाणमस्ति ।

नहीं है ।

ये त्वाहुर्वशेषिकादय इच्छादय

आत्मसमवायिन इति;

१. यत्कर्म

तदप्यसत् । स्मृति-

समाप्तः

हेतूनां संस्काराणा-

मप्रदेशवत्यात्मन्यसमवायात् ।

आत्ममनःसंयोगाच्च स्मृत्युत्पत्तेः

स्मृतिनियमानुपपत्तिः । युगपद्वा

सर्वस्मृत्युत्पत्तिप्रसङ्गः ।

न च भिन्नजातीयानां स्पर्शादि

हीनानामात्मनां मन

मन आदिभिः

आदिभिः सम्बन्धो

संयोगा

युक्तः । न च द्रव्या-

नुपपत्तिः

द्रुपादयो गुणाः कर्म-

सामान्यविशेषसमवाया वा

भिन्नाः सन्ति परेषाम् । यदि

उसके सिवा वशेषिकादि सत्तावलम्ब्यों

नहीं रहती हैं कि उच्छ्रा आदि आत्माके धर्म हैं तो उनका यह कथन भी ठीक नहीं है

क्योंकि स्मृति के तत्पुन संस्कारोंका प्रदेशहीन (निवृत्त) आत्मामें समवाय सम्बन्ध

नहीं हो सकता। यदि आत्मा और मनके संयोगमें स्मृतिकी उत्पत्ति मानी जाय तो

स्मृतिका कोई नियम हो सम्भव नहीं है अथवा एक साथ ही सम्पूर्ण स्मृतियोंकी

उत्पत्तिकी प्रसङ्ग उत्पत्ति हो जायगा *

उसके सिवा स्पर्शादिमें रहित

भिन्नजातीय आत्माओंका मन आदिके साथ सम्बन्ध मानना ठीक भी नहीं है।

तथा दूसरोंके मनमें द्रव्यमें रूप आदि

उसके गुण एवं कर्म सामान्य, विशेष और

समवाय भिन्न भी नहीं हैं। यदि दूसरोंके

* उस समय ऐसा नियम नहीं हो सकेगा कि वस्तुतः प्रत्यक्ष अनुभवके समय उसका स्मृति न हो, क्योंकि स्मृतिका असमवायी कारण आत्मा और मनका संयोग तो अनुभव हीना नहीं है ही। उसके सिवा असमवायी कारणको नुल्यताके कारण एक साथ सम्पूर्ण स्मृतियोंकी उत्पत्ति प्रसङ्ग भी उत्पत्ति हो जायगा। यदि कहा कि स्मृतिके संस्कारोंका उद्बोध उनके कारण एक साथ स्मृति नहीं हो सकती तो ऐसा कहना ठीक नहीं क्योंकि स्मृति और उनका उद्बोध ये दोनों आत्मामें ही रहते हैं। इस विषयमें उनका एक मत ही है। इसलिये इनका गणना स्मृतिकी समर्थोंके अन्तर्गत नहीं हो सकती।

१. विशेषिक मनमें साधारणतया द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय १३. प्रकारके भाव पदार्थ हैं। उनमें द्रव्य उस कहते हैं जिसके साथ गुण एवं क्रिया आदि समवाय सम्बन्धमें रहें। गुण—रूप, रस एवं गन्ध आदिको कहते हैं। कर्म—गमनादि क्रिया। सामान्य—जाति, मनुष्यत्व, पशुत्वदि। विशेष—परमाणुओंका

ह्यत्यन्तभिन्ना एव द्रव्यात्म्यु-
रिच्छादयश्चात्मनस्तथा च सति
द्रव्येण तेषां सम्बन्धानुपपत्तिः ।

अयुतसिद्धानां समवायलक्षणः

सम्बन्धो न विरुध्यत इति चेत्,
न ।

इच्छादिभ्योऽनित्येभ्य

आत्मनो नित्यस्य पूर्वसिद्धत्वा

त्रायुतसिद्धत्वोपपत्तिः । आत्मनायुत-

सिद्धत्वे चेच्छादीनामात्म-

गतमहत्त्ववन्नित्यत्वप्रसङ्गः । स

चानिष्टः । आत्मनोऽनिर्मोक्ष-

प्रसङ्गात् ।

समवायस्य च द्रव्यादन्यत्वे

सति द्रव्येण सम्बन्धान्तरं वाच्यं

यथा द्रव्यगुणयोः । समवायो

नित्यसम्बन्ध एवेति न वाच्यमिति

मतमेव इच्छा आदि द्रव्यमे तथा आत्मामे
अत्यन्त भिन्न ही ही ना ऐसा जानकर ना
द्रव्यके साथ उनका सम्बन्ध ही गिरा नही
हो सकता ।

यदि कहों कि अयुतसिद्ध'
पदार्थोंका समवाय सम्बन्ध माननेमें
विरोध नहीं है, तो ऐसा कहना ठीक
नहीं, * क्योंकि इच्छा आदि अनित्य
धर्मोंमें नित्य आत्मा पूर्वसिद्ध होनेके
कारण उनका परस्पर अयुतसिद्धत्व सम्भव
नहीं है । यदि इच्छा आदि आत्माके साथ
अयुतसिद्ध हों तो आत्मगत महत्त्वके
समान उनकी भी नित्यताका प्रसङ्ग
उपस्थित हो जायगा । और यह बात उग्र
नहीं है, क्योंकि इससे आत्माके
अनिर्मोक्षका प्रसङ्ग आ जाता है ।

यदि समवाय द्रव्यमे भिन्न है तो
द्रव्यके साथ उसका कोई अन्य सम्बन्ध
बतलाना चाहिये, जैसा कि द्रव्य और
गुणका है । और यदि कोई कहे कि
समवाय तो नित्यसम्बन्ध ही है इसलिए

परस्पर भेद करनेवाला धर्म जिसके कारण विभिन्न प्रकार के सम्बन्धोंमें विभिन्न प्रकार का
भाव उत्पन्न होता है । समवाय एक प्रकारका सम्बन्ध जैसा कि गुण और क्रिया आदिका
इसके साथ है ।

* जो पदार्थ परस्पर भिन्नकर सिद्ध हुए ही ।

१ अयुतसिद्धत्वमें चार पक्ष हैं - १ अभिन्नकालमें होना, २ अभिन्न देशमें होना,
३ अभिन्न स्वभाववाले होना, ४ मयोंग और वियोगकी अयोग्यतावाले होना । इनमेंमें
प्रथम पक्षका खण्डन करते हैं—

नतथा च समवायसम्बन्धवतां
नित्यसम्बन्धप्रसङ्गात्पृथक्त्वानुपपत्तिः ।

अत्यन्तपृथक्त्वे च द्रव्यादीनां
स्पर्शवदस्पर्शद्रव्ययोरिव षष्ठ्यर्था-
नुपपत्तिः ।

इच्छाद्युपजनापायवद्गुणवत्त्वे

आत्मनो चान्मनोऽनित्यत्व-
व्यावहारिक प्रसङ्गः । देहफलादि-
बन्धमात्रा वत्सावयवत्वं विक्रिया-
द्युपपादनम् वत्त्वं च देहा-
दिवदेवेति दोषावपरिहार्यौ ।
यथा त्वाकाशस्याविद्याध्यागोपित
रजोधूममलवत्त्वादितोषवत्त्वं
तथात्मनोऽविद्याध्यागोपितबुद्ध्या-
द्युपाधिकृतमुखदुःखादिदोषवत्त्वं
बन्धमोक्षादयो व्यावहारिका न
विरुध्यन्ते । सर्ववादिभिर्गविद्या-
कृतव्यवहाराभ्युपगमात्परमार्था-
नभ्युपगमाच्च । तस्मादात्मभेद-
परिकल्पना वृथैव तार्किकैः
क्रियत इति ॥ ५ ॥

उसके साथ कोई सम्बन्ध बनानेकी
आवश्यकता नहीं है क्योंकि ऐसी अवस्थामें
समवाय सम्बन्धवालोंका नित्यसम्बन्ध
होनेके कारण उनकी पृथक्ता सम्भव नहीं
है । और यदि द्रव्यादिको परस्पर अत्यन्त
भिन्न माना जाय तो जिस प्रकार स्पर्शवान्
और स्पर्शान्न द्रव्योंमें परस्पर सम्बन्ध
होना सम्भव नहीं है उसी प्रकार उसका
सम्बन्ध ही नहीं हो सकता ।

यदि आत्माको इच्छादि
द्रव्यानिविनाशशाली गुणोंवाला माना जाय
तो उसकी अनित्यताका प्रसंग उपस्थित
हो जायगा तथा उसके देह और
फलादिके समान सावयवत्वं एवं दरादिके
समान ही विक्रियावत्त्व—ये दो दोष
भी अपरिहार्य ही होंगे । जिस प्रकार
कि आकाशका अविद्याध्यागोपित घटादि
उपाधियाँ कारण हो भूलि, धूम और
मलमें युक्त होना है उसी प्रकार
आत्माका भी, अविद्यामें आरोपित बुद्धि
आदि उपाधिके कारण मुख दुःखादि
दोषमें युक्त होनेके व्यावहारिक बन्ध-
मोक्ष आदि होनेमें कोई विरोध नहीं
है क्योंकि सभी वादियोंने व्यवहारकी
अविद्याकृत माना है, परमात्मस्य नहीं
माना । अतः तार्किकतासे जीवाके भेदको
कल्पना वृथा ही करते हैं ॥ ५ ॥

व्यावहारिक जीवभेद

कथं पुनरात्मभेदनिमित्त इव
व्यवहार एकस्मिन्नात्मन्यविद्याकृत
उपपद्यत इति, उच्यते—

किन्तु एक ही आत्मा में, आत्माओं के
भेद के कारण होनेवाले के समान
अविद्याकृत व्यवहार किस प्रकार सम्भव
है? इसपर कहते हैं—

रूपकार्यसमाख्याश्च भिद्यन्ते तत्र तत्र वै।

आकाशस्य न भेदोऽस्ति तद्वज्जीवेषु निर्णयः ॥ ६ ॥

[घटादि उपाधियों के कारण प्रतीत होनेवाले] भिन्न भिन्न आकाशों के रूप,
कार्य और नामों में तो भेद है, परन्तु आकाश में तो कोई भेद नहीं है। उसी
प्रकार जीवों के विषय में भी निश्चय समझना चाहिये ॥ ६ ॥

यथेहाकाश एकस्मिन्घट-
करकापवरकाद्याकाशानामल्पत्व-
महत्त्वादिरूपाणि भिद्यन्ते तथा
कार्यमुदकाहरणधारणशयनादि-
समाख्याश्च घटाकाशकरकाकाश
इत्याद्यास्तत्कृताश्च भिन्ना दृश्यन्ते।
तत्र तत्र वै व्यवहारविषय
इत्यर्थः। सर्वोऽयमाकाशो रूपादि-
भेदकृतो व्यवहारो न परमार्थ
एव। परमार्थतमत्वाकाशस्य न
भेदोऽस्ति। न चाकाशभेद-
निमित्तो व्यवहारोऽस्त्यन्तरेण
परोपाधिकृतं द्वारम्।

जिस प्रकार इस एक ही आकाश में
घट, कमण्डलु और मठादि आकाशों के
अल्पत्व महत्त्वादि रूपों में भेद है, तथा
जहाँ तहाँ व्यवहार में उनके किये हुए
जल लाना, जल धारण करना और
शयन करना आदि कार्य एवं घटाकाश
करकाकाश आदि नाम भिन्न भिन्न देखे
जाते हैं। किन्तु आकाश में रूपादिके
कारण होनेवाला यह सब व्यवहार
पारमार्थिक ही नहीं है। परमार्थतः तो
आकाशका कोई भेद नहीं है। अन्य
उपाधिकृत निमित्त के सिवा वस्तुतः
आकाश के भेद के कारण होनेवाला कोई
व्यवहार है ही नहीं। जैसा कि यह
[आकाशका भेद] है उसी प्रकार
देहादि उपाधिके भेद से किये हुए

यथैतन्नद्वेदेहोपाधिभेदकृतेषु जीवेषु घटाकाशस्थानीय जीवोंमें भेदका निरूपण
 घटाकाशस्थानीयेष्वात्मसु किया जानेंक कारण बुद्धिमानोंने [उस
 निरूपणात्कृतो बुद्धिमद्भिर्निर्णयो भेदका अपारम्परिकत्व] निश्चय किया
 निश्चय इत्यर्थः ॥ ६ ॥ है—यह इसका तात्पर्य है ॥ ६ ॥



जीव आत्माका विकार या अवयव नहीं है

ननु तत्र परमार्थकृत एव किन्तु घटाकाशादिमें जो रूप और
 घटाकाशादिषु रूपकार्यादिभेद- कार्य आदिका भेद व्यवहार है वह तो
 व्यवहार इति? नैतदस्ति, यस्मात् वास्तविक ही है? [ऐसा शका होनेपर
 कहते हैं] यह बात नहीं है, क्योंकि—

नाकाशस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा ।

नैवात्मनः सदा जीवो विकारावयवौ तथा ॥ ७ ॥

जिस प्रकार घटाकाश आकाशका विकार या अवयव नहीं है उसी
 प्रकार जीव भी आत्माका विकार या अवयव कभी नहीं है ॥ ७ ॥

परमार्थाकाशस्य घटाकाशो न
 विकारः; यथा सुवर्णस्य
 रुचकादिर्यथा वापां फेनबुद्बुद
 हिमादिः; नाप्यवयवो यथा
 वृक्षस्य शाखादिः । न तथा
 आकाशस्य घटाकाशो
 विकारावयवौ यथा तथा नैवात्मनः
 परस्य परमार्थसतो महाकाश
 स्थानीयस्य घटाकाशस्थानीयो जीवः

परमार्थाकाशका घटाकाश न तो
 विकार है, जैसे कि सुवर्णके रुचकादि
 आभूषण तथा जलके फेन, बुद्बुद और
 हिम आदि हैं, और न जैसे शाखादि
 वृक्षके अवयव हैं उस प्रकार उसका
 अवयव ही है। इसी तरह, जैसे कि
 महाकाशका घटाकाश विकार या अवयव
 नहीं है उसी प्रकार अर्थात् उपर्युक्त
 दृष्टान्तानुसार ही, महाकाशस्थानीय परमार्थ
 सत् परमात्माका घटाकाशस्थानीय जीव,

सदा सर्वदा यथोक्तदृष्टान्तवत् किसी अवस्थाम विकार या अवयव
विकारों नाप्यवयवः । अतः नहीं है । अतः तात्पर्य यह है कि
आत्मभेदकृतो व्यवहारो आत्मभेदजनित व्यवहार मिथ्या
मृषैवेत्यर्थः ॥ ७ ॥



आत्माकी मलिनता अज्ञानियोंकी दृष्टिमें है

यस्माद्यथा घटाकाशादिभेद
बुद्धिनिबन्धनो रूपकार्यादिभेद
व्यवहारस्तथा देहोपाधिजीवभेद
कृतो जन्ममरणादिव्यवहारः ।
तस्मात्तत्कृतमेव क्लेशकर्मफलमल
वत्त्वमात्मनो न परमार्थत
इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रति-
पिपादयिषन्नाह—

क्योंकि जिस प्रकार घटाकाशादि
भेदबुद्धिके कारण उमका रूप एवं काय
आदि भेदव्यवहार है उसी प्रकार
देहोपाधिक जीवभेदके कारण ही जन्म
मरण आदि व्यवहार है; इसलिये उमका
क्लेश हुआ ही आत्माका क्लेश, कर्मफल
और मलमें युक्त होना है, परमार्थतः
नहीं—इसी बातको दृष्टान्तमें प्रतिपादन
करनेको इच्छामें कहते हैं—

यथा भवति बालानां गगनं मलिनं मलैः ।
तथा भवत्यबुद्धानामात्मापि मलिनो मलैः ॥ ८ ॥

जिस प्रकार पृथ्वी लोगोंको [धूलि आदि] मलके कारण आकाश मलिन
जान पड़ता है उसी प्रकार अविबुद्धोंकी पुण्योंकी दृष्टिमें आत्मा भी [गग द्रव्यादि]
मलमें मलिन हो जाता है ॥ ८ ॥

यथा भवति लोके बालाना-
भविष्यन्तिनां गगनमाकाशं घन
रजोधूमादिमलैर्मलिनं यलवत्

लोकमें जिस प्रकार बाल अर्थात्
अविबुद्धोंकी पुण्योंकी दृष्टिमें आकाश मघ,
धूलि और धुआँ आदि मलोंके कारण
मलिन—मलयुक्त हो जाता है, किन्तु

गगनं पलवद्याथात्म्यविवेकिनाम्,
नथा भवत्यात्मा परोऽपि यो
विज्ञाता प्रत्यक्क्लेशकर्मफलमलै-
र्मलिनोऽबुद्धानां प्रत्यगात्मविवेक-
रहितानां नात्मविवेकवताम् ।

नह्यपरदेशम्नृद्वत्प्राण्यध्या-
रोपितोदकफेनतरङ्गादिमांस्तथा
नात्माबुधारोपितक्लेशादिमलैर्मलिनो
भवतीत्यर्थः ॥ ८ ॥

आकाशक यथायं स्वरूपको जाननेवालोंकी दृष्टिमें ऐसा नहीं होता; उसी प्रकार अबुद्ध प्रत्यगात्माक विवेकसे रहित पुरुषोंकी दृष्टिमें, जो प्रत्यक् और सबका माक्षी है वह परात्मा भी क्लेश, कर्म और फलरूप मलामे मलिन हो जाता है, किन्तु आत्मज्ञानियोंकी दृष्टिमें ऐसा नहीं होता ।

तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार उमरदेश तृपित प्राणीके आरोपित किये हुए जलके फेन और तरङ्गादिमें युक्त नहीं होता उसी प्रकार आत्मा भी अज्ञानियोंद्वारा आरोपित क्लेशादि मलोंसे मलिन नहीं होता ॥ ८ ॥



पुनरप्युक्तमेवार्थं प्रपञ्चयति -

फिर भी पूर्वोक्त अर्थका ही विस्तार कहते हैं—

मरणे सम्भवे चैव गत्यागमनयोरपि ।
स्थितौ सर्वशरीरेषु आकाशेनाविलक्षणः ॥ ९ ॥

यह आत्मा मरण, जन्म, लोकान्तरमें गमनागमन और स्थित मूलमें भी आकाशमें अविलक्षण है । [अर्थात् इन सब व्यवहारोंमें रहते हुए] यह आकाशक समान निर्विकार और विभु है ॥ ९ ॥

घटाकाशजन्मनाशगमना-
गमनस्थितिवत्सर्वशरीरेष्व्वात्मनो
जन्ममरणादिगकाशेनाविलक्षणः
प्रत्येतव्य इत्यर्थः ॥ ९ ॥

घटाकाशके जन्म, नाश, गमन, आगमन और स्थितिके समान सम्पूर्ण शरीरोंमें आत्माके जन्म मरणादिकों आकाशमें अविलक्षण (भेदरहित) ही अनुभव करना चाहिये—यह इसका अभिप्राय है ॥ ९ ॥



संघाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविमर्जिताः ।

आधिक्ये सर्वमाप्ये वा नोपपत्तिर्हि विद्यते ॥ १० ॥

इत्यादि समस्त गणन स्वप्न समान आत्माकी मायासे ही मने हुए है ।
यदि अवस्थाकृत इन्द्रिय अथवा मयकी समानता भी होउ हेतु नहीं है । १० ।

घटादिस्थानीयास्तु देहादि	घटादिस्थानीय देहादिसंघात स्वप्नमें
संघाताः स्वप्नदृश्यदेहादि-	दृश्यके मान देहादिक समान तथा मायावीके
वन्मायाविकृतदेहादिवच्चात्ममाया	मने हुए देहादिक मद्रूप आत्माकी मायासे
विमर्जिताः; आत्मनो मायाविद्या	ही मने हुए है तात्पर्य यह है कि आत्माकी
तया प्रत्युपस्थापिता न परमार्थतः	माया ही अवस्था है इसका प्रकृत क्रिय
सन्तीत्यर्थः । यद्याधिक्यमधिक-	हम है परमाशय नहीं है । यदि नियमादि
भावस्तिर्यग्देहाद्यपेक्षया देवादि-	देहाकी अपेक्षा देहा आदिके शरीर और
कार्यकरणसंघातानां यदि वा	इन्द्रियोंकी अधिकता उत्कृष्टता है अथवा
सर्वेषां मपतैव तेषामुपपत्तिः	यदि । तत्त्वदर्शय । मयकी समानता ही
सम्भवः सद्भावप्रतिपादको	है, तो भी, क्योंकि उनके सद्भावका
हेतुर्विद्यते नास्ति, हि	प्रतिपादक काउ हेतु नहीं है, इमानीये व
यस्मात्तस्मादविद्याकृता एव न	अविद्याकृत ही है, परमार्थत नहीं है—
परमार्थतः सन्तीत्यर्थः ॥ १० ॥	ऐसा इसका तात्पर्य है ॥ १० ॥

॥ १० ॥

उत्पत्त्यादिवर्जितस्याद्वय-
म्यात्मतत्त्वस्य श्रुतिप्रमाणकत्वं
प्रदर्शनार्थं वाक्यान्युपन्यम्यन्ते —

उत्पत्ति आदिसे रहित अद्वितीय
आत्मतत्त्वका श्रुतिप्रमाणकत्वं प्रदर्शित
करनेके लिये [उपनिषद्के] वाक्योंका
उल्लेख किया जाता है—

रसादयो हि ये कोशा व्याख्यातास्तैत्तिरीयके ।

तेषामात्मा परो जीवः खं यथा संप्रकाशितः ॥ ११ ॥

तैत्तिरीय श्रुतिमें जिन रसादि [अन्नमयादि] कोशोंकी व्याख्या की गयी है, आकाशवत् परमात्मा ही उनके आत्मा जीवरूपमें प्रकाशित किया गया है ॥ ११ ॥

रसादयोऽन्नरसमयः प्राणमय
इत्येवमादयः कोशा इव कोशा
अम्यादेरिवोत्तरोत्तरस्यापेक्षया
बहिर्भावात्पूर्वपूर्वस्य व्याख्याता
विस्पष्टमाख्यातास्तैत्तिरीयके
तैत्तिरीयकशाखांपनिषद्वाक्यां तेषां
कोशानामात्मा येनात्मना पञ्चापि
कोशा आत्मवन्तोऽन्तरतमनः, स हि
सर्वेषां जीवननिमित्तत्वजीवः ।

कोऽसावित्याह—पर एवात्मा
यः पूर्वं "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म"
(तै० उ० २। १) इति प्रकृतः ।
यस्मादात्मनः स्वप्नमायादि-
वदाकाशादिक्रमेण रसादयः कोश-
लक्षणाः संघाता आत्ममाया-
विसर्जिता इत्युक्तम् । स आत्मास्माभि-
र्यथा खं तथेति संप्रकाशित
"आत्मा ह्याकाशवत्" (अद्वैत०
३) इत्यादिश्लोकैः । न तार्किक-
परिकल्पितात्मवत्पुरुषबुद्धिप्रमाणगम्य
इत्यभिप्रायः ॥ ११ ॥

तैत्तिरीयकमें अर्थात्
तैत्तिरीयकशाखांपनिषद्वाक्योंमें जिन
रसादि— अन्नम्ममय एवं प्राणमय इत्यादि
कोशोंकी व्याख्या—स्पष्ट विवेचना की
गयी है और जो उत्तरोत्तरकी अपेक्षा
पूर्व पूर्व बहिःस्थित होनेके कारण
खद्वगके कोशके समान कोश कहे गये
हैं उन कोशोंका आत्मा, जिस अन्तरतम
आत्माके कारण पाँचों कोश आत्मवान्
हैं, वही सबके जीवनका निमित्त होनेके
कारण 'जीव' कहलाता है ।

वह कौन है ? इसपर कहते
हैं—वह परमात्मा ही है, जिसका पहले
"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्यादि वाक्योंमें
प्रसङ्ग है और जिस आत्मामें स्वप्न और
माया आदिके समान आकाशादि क्रमसे
कोशरूप संघात आत्माकी मायामें ही
रचे गये हैं—ऐसा कहा गया है । उस
आत्माको हमने "आत्मा ह्याकाशवत्"
इत्यादि श्लोकोंमें, जैसा आकाश है
उसीके समान प्रकाशित किया है ।
तात्पर्य यह है कि वह तार्किकोंके
कल्पना किये हुए आत्माके समान
मनुष्यकी बुद्धिसे प्रमाणित होनेवाला
नहीं है ॥ ११ ॥

द्वयोर्द्वयोर्मधुज्ञाने परं ब्रह्म प्रकाशितम् ।
पृथिव्यामुदरे चैव यथाकाशः प्रकाशितः ॥ १२ ॥

लोकमें जिस प्रकार पृथिवी और उदरमें एक ही आकाश प्रकाशित हो रहा है उसी प्रकार [बृहदारण्यकोक्त] मधु ब्राह्मणमें [अध्यात्म और अधिदैवत—इन] दोनों स्थानोंमें एक ही ब्रह्म निर्मापित किया गया है ॥ १२ ॥

किं चाधिदैवमध्यात्मं च
तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषः पृथिव्या-
द्यन्तर्गतो यो विज्ञाता पर एवात्मा
ब्रह्म सर्वमिति द्वयोर्द्वयोरद्वैतक्षयात्परं
ब्रह्म प्रकाशितम् । केत्याह—ब्रह्म-
विद्याख्यं मध्वमृतममृतत्वं मोदन-
हेतुत्वाद्विज्ञायते यस्मिन्निति मधुज्ञानं
मधुब्राह्मणं तस्मिन्नित्यर्थः ।
किमिवेत्याह—पृथिव्यामुदरे चैव
यथैक आकाशोऽनुमानेन प्रकाशितो
लोके तद्वदित्यर्थः ॥ १२ ॥

तथा अधिदैवत और अध्यात्मभेदसे
जो तेजोमय और अमृतमय पुरुष
पृथिवीके भीतर है और जो विज्ञाता
परमात्मा ब्रह्म ही सब कुछ है—इस
प्रकार द्वैतका क्षय होनेपर्यन्त दोनों
स्थानोंमें परब्रह्मका ही प्रतिपादन किया
गया है । कहाँ किया गया है ? सो
बतलाते हैं—जिसमें ब्रह्मविद्यामंजक
मधु यानी अमृतका ज्ञान है—आनन्दका
हेतु होनेके कारण उसका अमृतत्व
है—उस मधुज्ञान यानी मधुब्राह्मणमें
[उसका प्रतिपादन किया गया है] ।
किसके समान प्रतिपादन किया है ?
उसपर कहते हैं कि जिस प्रकार लोकमें
अनुमानसे पृथिवी और उदरमें एक ही
आकाश प्रकाशित होता है, उसी तरह
[इनकी एकता समझो] यह इसका
अधिप्राय है ॥ १२ ॥



आत्मैकत्व ही समीचीन है

जीवात्मनोरनन्यत्वमभेदेन प्रशस्यते ।
नानात्वं निन्द्यते यच्च तदेवं हि समञ्जसम् ॥ १३ ॥

क्योंकि जीव और आत्माके अभेदरूपमें एकत्वका प्रशंसा की गयी
 * और उनके नानात्वका निन्दा की गया है उर्मातिये वही [यानी उनकी
 एकता ही] ठीक है ॥ १३ ॥

यद्युक्तिः श्रुतितश्च निर्धारितं
 जीवस्य परस्य चात्मनो जीवात्मनो-
 रन्यत्वमभेदेन प्रशस्यते स्तूयते
 शास्त्रेण व्याप्तादिभिश्च। यच्च
 सर्वप्राणिसाधारणं स्वाभाविकं
 शास्त्रबहिष्कृतैः कुतार्किकैर्विरचितं
 नानात्वदर्शनं निन्द्यते "न तु
 तद्वितीयमस्ति" (बृ० ३०। ४।
 ३। २३) "द्वितीयाद्वै भयं भवति"
 (बृ० ३० १। ४। २) "उदरमन्तरं
 कुरुते, अथ तस्य भयं भवति"
 (तै० ३० २। ७। १) "इदं सर्वं
 यदयमात्मा" (बृ० ३० २। ४। ६;
 ४। ५। ७) "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति
 य इह नानेव पश्यति" (क० ३०
 २। १। १०) इत्यादिवाक्यै-
 श्चान्यैश्च ब्रह्मविद्भिः। यच्चैतत्तदेवं
 हि समञ्जसमृज्ज्वबोधं न्याय्य-
 मित्यर्थः। यास्तु तार्किकपरि-
 कल्पिताः कुदृष्टयस्ता अनृज्यो

क्योंकि युक्ति और श्रुतिसे निश्चय
 किये हुए जीव और परमात्माके एकत्वकी
 शास्त्र और व्याप्तादि मुनियोंने समानरूपमें
 प्रशंसा यानी स्तुति की है और
 शास्त्रवादा कुतार्किकोंद्वारा कल्पित
 सर्वप्राणिसाधारण स्वाभाविक
 नानात्वदर्शनकी "उमसे अतिरिक्त दूसरा
 कोई नहीं है" "दूसरेसे निश्चय भय
 होता है" "जो थोड़ा-सा भी भेद
 करता है, उसे भय प्राप्त होता है"
 "यह जो कुछ है सब आत्मा है"
 "जो यहाँ नानावत् देखता है वह
 मृत्युमें मृत्युको प्राप्त होता है" इत्यादि
 वाक्यों तथा अन्य ब्रह्मवेत्ताओंद्वारा निन्दा
 की गयी है। यह जो [बतलाया गया]
 है वह इसी प्रकार समञ्जस—सरल
 बोधगम्य अर्थात् न्याययुक्त है तथा
 तार्किकोंकी कल्पना की हुई जो कुदृष्टियाँ
 हैं वे सरल नहीं हैं; अभिप्राय यह है

प्रतिपिपादयिषितम् "तत्त्वमसि"
(छा० उ० ६।८—१६) "अन्यो-
ऽस्मावन्योऽहमस्मीति न स वेद"
(बृ० उ० १।४।१०) इत्यादिभिः ।
अत उपनिषत्सु एकत्वं श्रुत्या
प्रतिपिपादयिषितं भविष्यतीति
भाविनीमेकवृत्तिमाश्रित्य लोके
भेददृष्ट्यनुवादो गौण एवेत्यभिप्रायः ।

अथ वा "तदैक्षत" (छा०
उ० ६। २। ३) "तत्तेजो-
ऽसृजत" (छा० उ० ६। २। ३)
इत्याद्युत्पत्तेः प्राक् "एक-
मेवाद्वितीयम्" (छा० उ० ६। २।
२) इत्येकत्वं प्रकीर्तितम् । तदेव च
"तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि"
(छा० उ० ६। ८—१६) इत्येकत्वं
भविष्यतीति तां भविष्यद्वृत्ति-
मपेक्ष्य यज्जीवात्मनोः पृथक्त्वं यत्र
क्वचिद्वाक्ये गम्यमानं तद्गौणम्,
यथौदनं पचतीति तद्वत् ॥ १४ ॥

जो जानता है] वह नहीं जानता"
इत्यादि श्रुतियोंके अनुसार उत्पत्ति-
प्रत्ययार्थ वाक्य वाक्यमें भी जीव और
परमात्माका एकत्व ही प्रतिपादन करना
इष्ट है । अत उपनिषदोंमें श्रुतिको एकत्व
ही प्रतिपादन करना इष्ट होगा—इस
भविष्यद्वृत्तिको आश्रय करके लोकमें
भेददर्शिका अनुवाद गौण ही है—यह
इसका अभिप्राय है ।

अथवा "उमने ईक्षण किया"
"उमने तेजका रना" इत्यादि श्रुतियोंद्वारा
जो उत्पत्तिमें पूर्व "एकमेवाद्वितीयम्"
इत्यादि प्रकारमें एकत्वका निरूपण
किया है वह "न सत्य है, वह आत्मा है
और वही तू है" इस प्रकार आगे एकत्व
ही जायगा इस भविष्यद्वृत्तिमें जहाँ
कहीं किसी वाक्यमें जीव और आत्माका
पृथक्त्व जाना गया है उसी प्रकार—गौण
है, जैसे कि 'भात पकाता है' इस वाक्यमें
['भात' शब्दका प्रयोग] ॥ १४ ॥

दृष्टान्तयुक्त उत्पत्ति श्रुतिको व्यवस्था

ननु यद्युत्पत्तेः प्रागजं सर्व-
मेकमेवाद्वितीयं तथाप्युत्पत्तेरूर्ध्वं

यदि कहो कि उत्पत्तिसे पूर्व तो
सब अजन्मा तथा एक ही अद्वितीय
है तथापि उमके पीछे तो सब उत्पन्न

जन्तमिदं सर्वं जीवाश्च भिन्ना
 इति, मैवम्; अन्यार्थत्वादुत्पत्ति-
 श्रुतीनाम्। पूर्वमपि परिहृत
 त्वयं दोषः स्वप्नवदात्ममाया
 विसर्जिताः संघाता घटाकाशोत्पत्ति-
 भेदादिवज्जीवानामुत्पत्तिभेदादि-
 गिति। इत एवोत्पत्तिभेदादि-
 श्रुतिभ्य आकृष्य इह
 पुनरुत्पत्तिश्रुतीनामैदंपर्यप्रति-
 पिपादयिष्योपन्यासः—

हुआ ही है और तब जीव भी भिन्न
 हो हैं—तो ऐसा कहना ठीक नहीं,
 क्योंकि उत्पत्तिमूचक श्रुतियाँ दूसरे ही
 अभिप्रायमें हैं। 'देहादिसंघात स्वप्नके
 समान आत्माको मायामें ही प्रस्तुत
 किये हुए हैं' तथा 'घटाकाशकी
 उत्पत्तिसे होनेवाले भेदके समान जीवोंकी
 उत्पत्तिके भेद हैं' इन वाक्योंद्वारा
 पहले भी उस दोषका परिहार किया
 ही जा चुका है। इसीलिये पूर्वोक्त
 उत्पत्ति भेदादिमूचक श्रुतियोंमें उनका
 निष्कर्ष लेकर यहाँ फिर उन
 उत्पत्तिश्रुतियोंका ब्रह्मात्मैक्यपरत्व
 प्रतिपादन करनेकी इच्छामें उपन्यास
 किया जाता है—

मृल्लोहविस्फुलिङ्गाद्यैः सृष्टिर्या चोदितान्यथा।

उपायः सोऽवताराय नास्ति भेदः कथंचन॥ १५ ॥

[उपनिषदोंमें] जो मृत्तिका, लोहखण्ड और विस्फुलिङ्गादि दृष्टान्तोंद्वारा
 भिन्न भिन्न प्रकारमें सृष्टिका निरूपण किया है वह [ब्रह्मात्मैक्यमें] बुद्धिका
 प्रकाश करानेका उपाय है; वस्तुतः उनमें कुछ भी भेद नहीं है ॥ १५ ॥

मृल्लोहविस्फुलिङ्गादि-

मृत्तिका, लोहखण्ड और

दृष्टान्तोपन्यासैः सृष्टिर्या चोदिता
 प्रकाशितान्यथान्यथा च स सर्वः
 सृष्टिप्रकारो जीवपरमात्मैकत्व-
 यद्भवतारायोपायोऽस्माकम्।

विस्फुलिङ्गादिके दृष्टान्तोंका उपन्यास
 करके जो भिन्न भिन्न प्रकारमें सृष्टिको
 प्रकाशित अर्थात् कल्पित किया गया
 है वह सृष्टिका सम्पूर्ण प्रकार हमें
 जीव और परमात्माका एकत्व निश्चय
 करानेवाली बुद्धि प्राप्त करानेके लिये है,

यथा प्राणसंवादे वागाद्यासुर
पाप्मवेधाद्याख्यायिका कल्पिता
प्राणवैशिष्ट्यबोधावतागत ।

जिस प्रकार कि प्राणसंवादमें प्राणकी
उत्कृष्टताका बोध करानेके लिये वागादि
इन्द्रियोंके अमृगद्वारा रूपमें विद्वद् हो
जानेकी आख्यायिका^१ कल्पना की गयी है।

तदप्यसिद्धमिति चेत् ।

पर० परन्तु यह बात भी तो सिद्ध
नहीं हो सकती ।^२

न; शाखाभेदेष्वन्यथान्यथा

सिद्धान्तो नही, भिन्न भिन्न

च प्राणादिसंवादश्रवणात् । यदि हि

शाखाओंमें भिन्न भिन्न प्रकारमें प्राणसंवाद
सुना जानेके कारण [उसका यही

संवादः परमार्थ एवाभूदेकरूप

तात्पर्य होना चाहिये] ।^३ यदि यह
संवाद वस्तुतः हुआ होता तो सम्पूर्ण

एव संवादः सर्वशाखास्वश्रोष्यत

शाखाओंमें एक ही संवाद सुना जाता,
परस्पर विरुद्ध भिन्न-भिन्न प्रकारसे

विरुद्धानेकप्रकारेण नाश्रोष्यत । श्रूयते

नहीं । परन्तु ऐसा सुना ही जाता है;
इसलिये संवादश्रुतियोंका तात्पर्य यथाश्रुत

तु; तस्मात्त तादर्थ्यं संवादश्रुतीनाम् ।

अर्थमें नहीं है । इसी प्रकार उत्पत्तिवाक्य
भी समझने चाहिये ।

तथोत्पत्तिवाक्यानि प्रत्येतव्यानि ।

१ छान्दोग्योपनिषद्के प्रथम प्रपाठकके द्वितीय गण्डमें यह आख्यायिका इस प्रकार
आयी है—एक बार देवताओंका अमृगोंके साथ युद्ध छिड़ गया । यहाँ अमृगमें मनकी
राजसवृत्ति और देवतामें सान्त्विकवृत्ति समझनी चाहिये । इन दोनों वृत्तियोंका पारम्यार्थिक
युद्ध निरप्रसिद्ध है । देवताओंने अमृगोंको उद्गोथात्रद्याक प्रभावमें परास्त करना चाहा ।
अतः उन्होंने वाक् आदि प्रत्येक इन्द्रियको एक एक करके उद्गोथ गानमें नियुक्त किया,
किन्तु प्रत्येक ही इन्द्रिय स्वार्थशरणाक पापमें अमृगोंके सामने पराभूत हो गयी । अन्तमें
मुख्य प्राणको नियुक्त किया गया । वह सभीके लिये समान भावमें सामगान करने लगा,
अतः अमृगगण उसका कुल भी न बिगड़ सके और देवताओंका विजय प्राप्त हुई ।

२ अर्थात् उन आख्यायिकाओंका तात्पर्य प्राणको उत्कृष्टताका बोध करानेमें ही है ।

३ इसी आशयकी एक आख्यायिका बृहदारण्यकोपनिषद् अध्याय ६ ब्राह्मण १
में और दूसरी बृह० ३० अध्याय १ ब्राह्मण ३ में भी है ।

कल्पसर्गभेदात्मसंवादश्रुतीना-
मृत्पत्तिश्रुतीनां च प्रतिमर्ग-
मन्यथात्वमिति चेत् ?

न; निष्प्रयोजनत्वाद्यथोक्त-
बुद्ध्यवतारप्रयोजनव्यतिरेकेण ।
न ह्यन्यप्रयोजनवत्त्वं संवादात्पत्ति-
श्रुतीनां शक्यं कल्पयितुम् ।
तथात्वप्रतिपत्तये ध्यानार्थमिति
चेन्न; कलहोत्पत्तिप्रलयानां
प्रतिपत्तेरनिष्टत्वात् । तस्मादुत्पत्त्यादि-
श्रुतय आत्मैकत्वबुद्ध्यवतारायैव
नान्यार्थाः कल्पयितुं युक्ताः । अतो
नाम्युत्पत्त्यादिकृतो भेदः कथंचन ॥ १५ ॥

पू०—प्रत्येक कल्पकी सृष्टिके
भेदके कारण संवादश्रुति और
उत्पत्तिश्रुतियोंमें प्रत्येक सर्गके अनुसार
भेद है - यदि ऐसा मानें तो ?

मि०दान्तो—नहीं, क्योंकि श्रुतिका
अपर्युक्त [ब्रह्मात्मैकत्वमें] बुद्धिप्रवेशरूप
प्रयोजनके अतिरिक्त अन्य कोई प्रयोजन
ही नहीं है । प्राणसंवाद और
उत्पत्तिश्रुतियोंका इसके सिवा और कोई
प्रयोजन नहीं कल्पना किया जा सकता ।
यदि कहा कि उनकी तद्वृत्ति प्राण
करनेके प्रयोजनमें ध्यानके लिये ऐसा
कहा गया है, तो ऐसा भी सम्भव नहीं
है, क्योंकि कलह तथा उत्पत्ति या
प्रलयकी प्राप्ति किसीको इष्ट नहीं हो
सकती । अतः उत्पत्ति आदि प्रतिपादन
करनेवाली श्रुतियाँ आत्मैकत्वरूप
बुद्धिकी प्राप्तिके ही लिये हैं, उन्हें किसी
और प्रयोजनके लिये मानना उचित
नहीं है । अतः उत्पत्ति आदिके कारण
होनेवाला भेद कुछ भी नहीं है ॥ १५ ॥

त्रिविध अधिकारी और उनके लिये उपासनाविधि

यदि पर एवात्मा नित्यशुद्ध-
बुद्धमुक्तस्वभाव एकः परमार्थः
सन् "एकमेवाद्वितीयम्"
(छा० ३० ६।२।२) इत्यादि-

शंका—यदि "एकमेवाद्वितीयम्"
इत्यादि श्रुतियोंके अनुसार
परमार्थतः एकमात्र नित्य-शुद्ध-
बुद्ध-मुक्तस्वभाव परमात्मा ही
सत्य है, अन्य सब मिथ्या है,

श्रुतिभ्योऽमदन्यत्किमर्थेय
 मुपासनोपदिष्टा "आत्मा वा अरे
 द्रष्टव्यः" (बृ० ३० २। ४। ५)
 "य आत्मापहतपाप्मा" (छा०
 ३० ८। ७। १, ३) "स क्रतुं
 कुर्वीत" (छा० ३० ३। १४। १)
 "आत्मेत्येवोपासीत" (बृ० ३० १।
 ४। ७) इत्यादिश्रुतिभ्यः, कर्माणि
 चाग्निहोत्रादीनि ?

तो " अरे इस आत्माका साक्षात्कार करना
 चाहिये " "जो आत्मा पापरहित है"
 " वह । अधिकारी, क्रतु, उपाम्यमम्यन्धी
 संकल्प) करे " " आत्मा है—इस प्रकार
 हो उपामना करे " इत्यादि श्रुतियोंद्वारा इस
 उपामनाका उपदेश क्यों दिया गया है ?
 तथा अग्निहोत्रादि कर्म भी क्यों बतलाये
 गये ?

शृणु तत्र कारणम्—

समाधान—इसमें जो कारण है, सो

मुनो—

आश्रमास्त्रिविधा
 उपासनोपदिष्टेयं

हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः ।

तदर्थमनुकम्पया ॥ १६ ॥

आश्रम (अधिकारी पुरुष) तीन प्रकारके हैं हीन, मध्यम और उत्कृष्ट
 दृष्टिवाले, उनपर कृपा करके इन्हींके लिये यह उपामना उपदेश को गयो है ॥ १६ ॥

आश्रमा आश्रमिणोऽधिकृताः,
 वर्णिनश्च मार्गगाः, आश्रम-
 शब्दस्य प्रदर्शनार्थत्वात्त्रिविधाः ।
 कथम् ? हीनमध्यमोत्कृष्टदृष्टयः ।
 हीना निकृष्टा मध्यमोत्कृष्टा च
 दृष्टिदर्शनसामर्थ्यं येषां ते मन्द

आश्रमाः—कर्माधिकारी आश्रमी
 एव मन्मार्गगामी वर्णोन्नोक्त—क्योंकि
 'आश्रम' शब्द उनका भी उपलक्षण
 करनेवाला है—तीन प्रकारके हैं । किम
 प्रकार ? - हीन, मध्यम और उत्कृष्ट दृष्टिवाले
 अर्थात् जिनकी दृष्टि यात्री दर्शनसामर्थ्य
 हीन—निकृष्ट, मध्यम और उत्कृष्ट है

मध्यमोत्तमबुद्धिमामर्थ्योपेता
इत्यर्थः ।

मेमे मन्द मध्यम और उत्तम बुद्धिकी
मामर्थ्यमे सम्पन्न है ।

उपासनोपदिष्टेयं तदर्थं
मन्दमध्यमदृष्ट्याश्रमाद्यर्थं कर्माणि
च, न चात्मैक एवाद्वितीय इति
निश्चितोत्तमदृष्ट्यर्थं दयालुना
वेदनानुकम्पया सन्मार्गगाः सन्तः
कथमिमामुत्तमामेकत्वदृष्टिं प्राप्नुयुरिति ।
"यस्मनसा न मनूते येनाहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं
यदिदमुपासते" (के० उ० १।५)
"तत्त्वमसि" (छा० उ० ६।
८—१६) "आत्मैवेदं सर्वम्"
(छा० उ० ७। २५। २)
इत्यादिश्रुतिभ्यः ॥ १६ ॥

उन मन्द और मध्यम दृष्टिवाले
आश्रमादिके लिये ही इस उपासना और
कर्मका उपदेश किया गया है, ' आत्मा
एक और अद्वितीय ही है ' ऐसी जिनकी
निश्चित उत्तम दृष्टि है, उनके लिये
इसका उपदेश नहीं है । दयालु वेदने
इसका इमीलिये उपदेश किया है कि
जिसमें वे किसी प्रकार सन्मार्गगामी
होकर "जिसका मनसे मनन नहीं
किया जा सकता, बल्कि जिसके द्वारा
मन मनन किया कहा जाता है उसीको
तू ब्रह्म जान, यह, जिसकी तू उपासना
करता है, ब्रह्म नहीं है" "वह तू है"
"यह सब आत्मा ही है" इत्यादि
श्रुतियोंद्वारा प्रतिपादित इस उत्तम एकत्व-
दृष्टिको प्राप्त कर सके ॥ १६ ॥

॥ १६ ॥

अद्वैतात्मदर्शन किमीका विरोधी नहीं है

शास्त्रोपपत्तिभ्यामवधारितत्वा-
दद्वयात्मदर्शनं सम्यग्दर्शनं
नद्वाह्यत्वान्मिथ्यादर्शनमन्यत ।

शास्त्र और युक्तिसे निश्चित
होनेके कारण अद्वितीय आत्मदर्शन
ही सम्यग्दर्शन है, उससे बाह्य होनेके
कारण और सब दर्शन मिथ्या हैं ।

इतश्च मिथ्यादर्शनं द्वैतिनां राग
द्वेषादिदोषाम्पदत्वात् । कथम् ?

द्वैतवादियोंके दर्शन इमान्वित भी
मिथ्या हैं, क्योंकि वे राग द्वेषादि
दोषोंके आशय ? किस प्रकार ? [सो
बतलाने हैं]—

स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम् ।

परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥ १७ ॥

द्वैतवादो अपने अपने सिद्धान्तोंकी व्यवस्थामें दृढ़ आधार होनेके कारण
आपसमें विरोध करने हैं, परन्तु यह [अद्वैतान्तदर्शन] इनमें विरोध नहीं करता ॥ १७ ॥

स्वसिद्धान्तव्यवस्थाम् स्व-
सिद्धान्तरचनानियमेषु कपिलकणाद
बुद्धार्हतादिदृष्ट्यनुसारिणो द्वैतिनो
निश्चिताः । एवमेवैष परमार्थो नान्यथेति
तत्र तत्रानुरक्ताः प्रतिपक्षं चात्पनः
पश्यन्तस्तं द्विषन्त इत्येवं रागद्वेषोपेताः
स्वसिद्धान्तदर्शननिमित्तम् एव
परस्परमन्योन्यं विरुध्यन्ते ।

स्वसिद्धान्तव्यवस्थामें अर्थात् अपने
अपने सिद्धान्तकी रचनाके नियमोंमें
कपिल, कणाद, बुद्ध और अर्हत् (जिन)
की दृष्टियोंका अनुसरण करनेवाले
द्वैतवादो निश्चित हैं अर्थात् यह परमार्थतन्त्र
इसी प्रकार है अन्यथा नहीं—इस प्रकार
अपने-अपने सिद्धान्तमें अनुरक्त हो
अपने प्रतिपक्षोंका देखकर उसमें द्वेष
करते हैं । इस तरह राग द्वेषमें युक्त
हो अपने अपने सिद्धान्तके दर्शनके
कारण ही परस्पर एक दूसरेसे विरोध
मानते हैं ।

तैरन्योन्यविरोधिभिरस्मदीयोऽयं
वैदिकः सर्वानन्यत्वादात्मैकत्व-
दर्शनपक्षो न विरुध्यते यथा
स्वहस्तपादादिभिः । एवं

उन परस्पर विरोध माननेवालोंमें
हमारा यह आत्मैकत्वदर्शनरूप
वैदिकसिद्धान्त सबसे अधिक होनेके
कारण विरोध नहीं मानता; जिस
प्रकार कि अपने हाथ-पाँव आदिमें
किसीका विरोध नहीं होता । इस प्रकार

रागद्वेषादिदोषानाम्यदत्त्वादात्मैकत्व
बुद्धिरेव सम्यग्दर्शनमित्याभि-
प्रायः ॥ १७ ॥

राग-द्वेषादि दोषोंका आश्रय न
होनेके कारण आत्मैकत्वबुद्धि ही
सम्यग्दर्श है—यह इसका तात्पर्य
है ॥ १७ ॥

—

अद्वैतात्मदर्शनके अवरोधी होनेमें हेतु

केन हेतुना तैर्न विरुध्यते
इत्युच्यते—

किम कारण उनमें इसका विरोध
नहीं है—इसपर कहते हैं—

अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।
तेषामुभयथा द्वैतं तेनायं न विरुद्धयते ॥ १८ ॥

अद्वैत परमार्थ है और द्वैत उसका भेद (कार्य) कहा जाता है, तथा
उन (द्वैतवादियों) के मतमें [परमार्थ और अपरमार्थ] दोनों प्रकारसे द्वैत ही
? उमानिये उनमें इसका विरोध नहीं है ॥ १८ ॥

अद्वैतं परमार्थो हि यस्मादद्वैतं
नानात्वं तस्याद्वैतस्य भेदस्तद्भेदस्तस्य
कार्यमित्यर्थः । "एकमेवाद्वितीयम्"
(छा० उ० ६। २। २)
"तत्तेजोऽमृजत" (छा० उ० ६।
२। ३) इति श्रुतेरुपपत्तेश्च स्वचित्त-
स्पन्दनाभावे समाधौ मूर्छायां
सुषुप्तौ चाभावात् । अतस्तद्भेद
उच्यते द्वैतम् ।

अद्वैत परमार्थ है; और क्योंकि
द्वैत यानी नानान्व उस अद्वैतका भेद
अर्थात् उसका कार्य है, जैसा कि
"एकमेवाद्वितीयम्" "तत्तेजोऽमृजत"
इत्यादि श्रुतियोंमें तथा समाधि, मूर्च्छा
अथवा सुषुप्तिमें अपने चित्तके स्फुरणका
अभाव हो जानेपर द्वैतका भी अभाव
हो जानेके कारण युक्तिसे भी सिद्ध
होता है, उमानिये द्वैत उसका भेद कहा
जाता है ।

द्वैतिनां तु तेषां परमार्थत-
 श्चाप्यमार्थतश्चोभयथापि द्वैतमेव ।
 यदि च तेषां भ्रान्तानां
 द्वैतदृष्टिरस्माकमद्वैतदृष्टिरभ्रान्ता-
 नाम्, तेनायं हेतुनास्मत्पक्षो न विरुध्यते
 तैः । "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते"
 (बृ० उ० २। ५। १९) "न तु
 तद्वितीयमस्ति" (बृ० उ० ४। ३।
 २३) इति श्रुतेः ।

यथा मत्तगजारूढ उन्मत्तं
 भूमिष्ठं प्रतिगजारूढोऽहं गजं वाहय
 मां प्रतीति ब्रूवाणमपि तं प्रति
 न वाहयत्यविरोधबुद्ध्या तद्वत् ।
 ततः परमार्थतो ब्रह्मविदात्मैव
 द्वैतिनाम् । तेनायं हेतुनास्मत्पक्षो
 न विरुध्यते तैः ॥ १८ ॥

किन्तु उन द्वैतवादियोंकी दृष्टिमें
 तो परमार्थतः और अपरमार्थतः दोनों
 प्रकार द्वैत ही हैं । यदि उन भ्रान्त
 पुरुषोंकी द्वैतदृष्टि है और हम भ्रमहीनोंकी
 अद्वैतदृष्टि है तो हम कारणसे ही हमारे
 पक्षका उनसे विरोध नहीं है । "इन्द्र
 मायामे अनेक रूप धारण करता है"
 "उसमें भिन्न दूसरा है ही नहीं"
 इत्यादि श्रुतियोंमें भी यही प्रमाणित
 होता है ।

जिस प्रकार मतवाले हाथीपर
 चढ़ा हुआ पुरुष किसी उन्मत्त भूमिस्थ
 मनुष्यके प्रति, उसके ऐसा कहनेपर भी
 कि 'मैं तेरा प्रतिद्वन्द्वी हाथीपर चढ़ा
 हुआ हूँ न अपना हाथी मर्ग और बढ़ा
 दे' विरोधबुद्धि न होनेके कारण उसकी
 ओर हाथी नहीं ले जाता, उसी प्रकार
 [हमारा भी उनसे विरोध नहीं है] ।
 तब, परमार्थतः तो ब्रह्मत्वेना द्वैतवादियोंका
 भी आत्मा हा ? इसीमें अर्थात् इसी
 कारण उनसे हमारे पक्षका विरोध
 नहीं है ॥ १८ ॥



आत्मामें भेद मायाहीके कारण है

द्वैतमद्वैतभेद इत्युक्ते
द्वैतमप्यद्वैतवत्परमार्थमदिति स्यात्
कस्यचिदाशङ्केत्यत आह—

द्वैत-अद्वैतका भेद है—ऐसा कहनेपर
किमा किमंश शक्य हो सकता है कि
अद्वैतके समान द्वैत भी परमार्थ सत् हो
होना चाहिये—इमालिये कहते हैं—

मायया भिद्यते होतन्नान्यथाजं कथञ्चन।
तत्त्वतो भिद्यमाने हि मर्त्यताममृतं व्रजेत् ॥ १९ ॥

इस अज्ञानमा अद्वैतमें मायाहीके कारण भेद है और किसी प्रकार नहीं,
यदि इसमें वास्तविक भेद होता तो यह अमृतस्वरूप परमशान्तिताको प्राप्त हो
जाता ॥ १९ ॥

यत्परमार्थमद्वैतं मायया
भिद्यते होतत्तैमिरिकानेकचन्द्र-
वद्भुः सर्पधागादिभिर्भेदैरिव न
परमार्थतो निग्वयवत्त्वादात्मनः।
मावयवं ह्यवयवान्यथात्वेन
भिद्यते। यथा मृद घटादिभेदैः।
तस्मान्निरवयवमजं नान्यथा
कथञ्चन केनचिदपि प्रकारेण न
भिद्यत इत्यभिप्रायः।

जो परमार्थ सत् अद्वैत है वह
तिमिरदागमें प्रतीत होनेवाले अनेक
चन्द्रमा और सर्प धागादि भेदोंमें विभन्न
दागवनेवाली रज्जूके समान मायामें ही
भेदमान प्रतीत होता है परमार्थतः नहीं,
क्योंकि आत्मा निग्वयव है। जो वस्तु
मावयव होती है वही अवयवोंके भेदमें
भेदको प्राप्त होती है, जिस प्रकार घट
आदि भेदोंमें गुनिका। अतः निग्वयव
और अज्ञानमा आत्मा [मायाके सिवा]
और किसी प्रकार भेदको प्राप्त नहीं
हो सकता—यह इसका अभिप्राय है।

तत्त्वतो भिद्यमाने ह्यमृत-
मजमद्वयं स्वभावतः सम्मर्त्यतां
व्रजेत्; यथाग्निः शीतताम्।

यदि इसमें तत्त्वतः भेद हो तो अमृत,
अज, अद्वय और स्वभावसे सत्स्वरूप
होकर भी आत्मा मर्त्यताको प्राप्त हो
जायगा, जिस तरह कि अग्नि शीतलताको

तच्चानिष्टं स्वभाववैपरीत्यगमनम्,
सर्वप्रमाणविरोधात् । अजमव्यय
मात्मतत्त्वं माययैव भिद्यते न
परमार्थतः । तस्मान्न परमार्थ-
सद्वैतम् ॥ १९ ॥

प्राप्त हो जाय । और अपने स्वभावसे
विराग अस्थायीको प्राप्त हो जाना सम्पूर्ण
प्रमाणोंमें विरुद्ध होनेके कारण किसीको
इष्ट नहीं हो सकता अतः अज और
अद्वितीय आत्मतत्त्व मायामें ही भेदको
प्राप्त होता है, परमार्थतः नहीं । इसलिये
वैत परमार्थ सत् नहीं है ॥ १९ ॥



जीवोत्पत्ति सर्वथा असंगत है

अजातस्यैव भावस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।

अजातो ह्यमृतो भावो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ २० ॥

वैतवादीलोग जन्महीन आत्माके भी जन्मकी इच्छा करते हैं; किन्तु जो
पदार्थ निश्चय ही अजन्मा और मरणहीन है वह मरणशीलताको किस प्रकार
प्राप्त हो सकता है ? ॥ २० ॥

ये तु पुनः केचिदुपनिष-
द्वाख्यातारो ब्रह्मवादिनो वावदुका
अजातस्यैवात्मतत्त्वस्य अमृतस्य
स्वभावतो जातिम् उत्पत्तिमिच्छन्ति
परमार्थत एव तेषां जातं चेत्तदेव
मर्त्यतामेष्यत्यवश्यम् । न चाजानो ह्यमृतो
भावः स्वभावतः सन्नात्मा कथं
मर्त्यतामेष्यति ? न कथञ्चन

किन्तु जो कोई उपनिषदोंकी
व्याख्या करनेवाले बहुभाषी ब्रह्मवादी
लोग अजात और अमृतस्वरूप
आत्मतत्त्वकी जाति यानी उत्पत्ति
परमार्थतः ही सिद्ध करना चाहते हैं
उनके मतमें यदि वह उत्पन्न होता है
तो अवश्य ही मरणशीलताको भी
प्राप्त हो जायगा । किन्तु वह आत्मतत्त्व
स्वभावमें अजात और अमृत होकर
भी किस प्रकार मरणशीलताको प्राप्त
हो सकता है ? अतः तात्पर्य यह है
कि वह किसी प्रकार अपने

मर्त्यत्वं स्वभाववेपरीत्यमेष्य स्वभावमे विपरीत मरणशीलताको प्राप्त
नहीं हो सकता २० ।

॥ २० ॥

यस्मात्—

क्योंकि—

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा ।
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २१ ॥

मरणहीन वस्तु कभी मरणशील नहीं होता और मरणशील कभी अमर
नहीं होती। किसी भी प्रकार स्वभावकी विपरीतता नहीं हो सकती। २१ ॥

न भवत्यमृतं मर्त्यं लोके लोकमें मरणहीन वस्तु मरणशील
नापि मर्त्यममृतं तथा । ततः नहीं होती और न मरणशील वस्तु
प्रकृतेः स्वभावस्यान्यथाभावः मरणहीन ही होती है। अतः आग्रिकी
स्वतः प्रच्युतिर्न कथंचिद्भविष्यति, मरणताके समान प्रकृति अर्थात् स्वभावकी
अग्रिर्विषयस्य ॥ २१ ॥ विपरीतता— अपने स्वभावमें च्युति किसी
प्रकार नहीं हो सकती ॥ २१ ॥

उत्पत्तिशील जीव अमर नहीं हो सकता

स्वभावेनामृतो यस्य भावो गच्छति मर्त्यताम् ।
कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थाम्यति निश्चलः ॥ २२ ॥

जिसके मतमें स्वभावसे मरणहीन पदार्थ भी मर्त्यत्वको प्राप्त हो जाता
है उसके सिद्धान्तानुसार कृतक जन्म। होनेके कारण वह अमृत पदार्थ
निश्चयायी कैसे हो सकता है ॥ २२ ॥

यस्य पुनर्वादिनः स्वभावेन किन्तु जिस वादीके मतमें स्वभावसे
अमृतो भावो मर्त्यतां गच्छति अमृत पदार्थ भी मर्त्यताको प्राप्त होता है

परमार्थतो जायते तस्य प्रागुत्पत्तेः
 स भावः स्वभावतोऽमृत इति
 प्रतिज्ञा मृषैव। कथं तर्हि
 कृतकेनामृतस्तस्य भावः?
 कृतकेनामृतः स कथं स्थास्यति
 निश्चलोऽमृतस्वभावस्तथा न
 कथञ्चित्स्थास्यत्यात्मजातिवादिनः
 सर्वदाजं नाम नास्त्येव; सर्व
 मेतन्मर्त्यम्। अतोऽनिर्मोक्षप्रसङ्ग
 इत्यभिप्रायः ॥ २२ ॥

अर्थात् परमात्मनः जन्म लेता है उसकी
 यह प्रतिज्ञा कि उत्पत्तिसे पूर्व वह
 पदार्थ स्वभावतः अमरणधर्मा है—मिथ्या
 ही है। [यदि ऐसा न मानें] तो फिर
 कृतक होनेके कारण उसका स्वभाव
 अमरत्व कम हो सकता है? और इस
 प्रकार कृतक होनेमें ही वह अमृत
 पदार्थ निश्चल यानी अमृतस्वभाव भी
 कैसे रह सकता है? अर्थात् वह कभी
 ऐसा नहीं रह सकता। अतः आत्माका
 जन्म बनलानबानके मतमें तो अजन्मा
 वस्तु कोई है ही नहीं। उसके लिये
 यह सब मरणशील ही है। इसमें यह
 अभिप्राय हुआ कि [उसके मतमें]
 मोक्ष होनेका प्रसंग है ही नहीं ॥ २२ ॥

मृष्टिश्रुतिकी संगति

नन्वजातिवादिनः मृष्टिप्रति
 पादिका श्रुतिर्न संगच्छते
 प्रामाण्यम्?

शका—किन्तु अजातिवादीके
 मतमें मृष्टिका प्रतिपादन करनेवाली श्रुतिकी
 प्रामाणिकता सिद्ध नहीं होती?

बाहं विद्यते मृष्टिप्रतिपादिका
 श्रुतिः; सा त्वन्यपरा। उपायः
 सोऽवतारायेत्यवोचाम्। इदानी-

समाधान—हाँ ठीक है, सृष्टिका
 प्रतिपादन करनेवाली श्रुति भी है; किन्तु
 उसका उद्देश्य दूसरा है। “उपायः
 सोऽवताराय” इस प्रकार हम उसका
 उद्देश्य पहल (अद्वैत० १५में) बता ही

मत्तेऽपि परिहारं पुनश्चाद्य चूके हैं। इस प्रकार यद्यपि इस शंकाका पटलने समाधान किया जा चुका है तो परिहारौ विवक्षितार्थ प्रति भी 'सृष्टिश्रुतिके अक्षरोंकी अनुकूलताका हमारे विवक्षित अर्थसे विरोध है' इस शंकाका परिहार करनेके लिये ही, इस समय तत्त्वम्बुही शंका और समाधानका पुनः उल्लेख किया जाता है—

~~~~~

भूततोऽभूततो वापि सृज्यमाने समा श्रुतिः ।

निश्चितं युक्तियुक्तं च यत्तद्वर्तते नेतरत् ॥ २३ ॥

पारमार्थिक अथवा अपारमार्थिक किसी भी प्रकारकी सृष्टि होनेमें श्रुति न समान ही होगी। अतः उनमें जो निश्चित और युक्तियुक्त मत हो वही श्रुतिका अभिप्राय हो सकता है, अन्य नहीं ॥ २३ ॥

भूततः परमार्थतः सृज्यमाने  
वस्तुभूततो मायया वा मायाविनेव  
सृज्यमाने वस्तुनि समा तुल्या  
सृष्टिश्रुतिः । ननु गौणमुख्ययोर्मुख्ये  
शब्दार्थप्रतिपत्तिर्युक्ता । न, अन्यथा  
सृष्टेरप्रसिद्धत्वात्त्रिष्वयोजनत्वा-  
च्चेत्यवोचाम । अविद्यासृष्टिविषयैव  
सर्वा गौणी मुख्या च सृष्टिर्न परमार्थतः  
'सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः' (मु० उ०  
२। १। २) इति श्रुतेः ।

वस्तुके भूततः यानी परमार्थतः  
रचे जानेमें अथवा अभूततः यानी  
मायासे माया आदारा से जानेमें सृष्टिश्रुति  
तो समान ही होगी। यदि कहो कि  
गौण और मुख्य दोनों अर्थ होनेपर  
शब्दका मुख्य अर्थ लेना ही उचित है,  
तो ऐसा कहना ठीक नहीं; क्योंकि  
अन्य प्रकारसे न तो सृष्टि सिद्ध हो  
सकती है और न उसका कुछ प्रयोजन  
ही है—यह हम पहले कह चुके हैं।  
"आत्मा बाहर-भीतर विद्यमान और  
अजन्मा है" इस श्रुतिके अनुसार सब  
प्रकारकी गौण और मुख्य सृष्टि अविद्यक  
सृष्टिर्मन्वाभ्यन्तरी ही है, परमार्थतः नहीं।

तस्माच्छ्रुत्या निश्चितं अतः श्रुतिने जो एक अद्वितीय,  
 यदेकमेवाद्वितीयमजममृतमिति अजन्मा और अमृत तन्त्र निश्चित किया  
 युक्तियुक्तं च युक्त्या च सम्पन्नं तदे- है वही युक्तियुक्त अर्थात् युक्तिमें भी  
 वेत्यवोचाम पूर्वेर्ग्रन्थैः । तदेव श्रुत्यर्थो सिद्ध होता है ऐसा प्रतिपादन कर चुके  
 भवति नेतरत्कदाचिदपि ॥ २३ ॥ हैं वही श्रुतिमा तात्पर्य हो सकता है,  
 अन्य अर्थ कभी और किसी अवस्थामें  
 नहीं हो सकता ॥ २३ ॥



कथं श्रुतिनिश्चयः ? इत्याह—

यत् श्रुतिरिति निश्चय किम प्रकार है ?  
 सो बतलाते हैं—

नेह नानेति चाग्रायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि ।

अजायमानो बहुधा मायया जायते तु सः ॥ २४ ॥

‘नेह नानास्ति किञ्चन’ ‘इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते’ तथा ‘अजायमानो  
 बहुधा विजायते’ इन श्रुतिवाक्योंके अनुसार वह परमात्मा मायामें ही उत्पन्न  
 होता है ॥ २४ ॥

यदि हि भूतत एव सृष्टिः

यदि वास्तवमें ही सृष्टि हुई है तो

स्यात्ततः सत्यमेव नाना वस्त्विति

नाना वस्तु सत्य ही है ऐसा अवस्थामें

तदभावप्रदर्शनार्थमाग्रायो न

उनका अभाव प्रदर्शित करनेके लिये

स्यात् । अस्ति च “नेह नानाऽस्ति

कोई शास्त्र वचन नहीं होना चाहिये

किञ्चन” (क० उ० २।१।११)

था । किन्तु द्वैतभावका निषेध करनेके

इत्यादिग्रायो द्वैतभाव

लिये “यहाँ नाना वस्तु कुछ नहीं है”

प्रतिषेधार्थः । तस्मादात्मैकत्वप्रति

इत्यादि शास्त्र—वचन है ही । अतः

पत्त्यर्था कल्पिता सृष्टिरभूतैव

प्राणसंवादके समान आत्मकत्वकी

प्राणसंवादवत् । “इन्द्रो मायाभिः”

प्राप्तिके लिये कल्पना की हुई सृष्टि

अवयवार्थ ही है; क्योंकि “इन्द्र मायाम



( बृ० ३० २। ५। १९ )

इत्यभूतार्थप्रतिपादकेन मायाशब्देन  
व्यपदेशात् ।

ननु प्रज्ञावचनो मायाशब्दः ।

मत्यम्; इन्द्रियप्रज्ञाया  
अविद्यामयत्वेन मायात्वाभ्युप-  
गमाददोषः । मायाभिरिन्द्रिय-  
प्रज्ञाभिः अविद्यारूपाभिरित्यर्थः,  
“अजायमानो बहुधा विजायते”  
इति श्रुतेः, तस्मान्माययैव जायते  
तु मः । तु शब्दोऽवधारणार्थः —  
माययैवेति । न ह्यजायमानत्वं  
बहुधा जन्म चैकत्र सम्भवति,  
अग्राविव शैत्यमौष्ण्यं च ।

फलवत्त्वाच्चात्मैकत्वदर्शनमेव  
श्रुतिनिश्चितोऽर्थः “तत्र को  
मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः”  
( ई० ३० ७ ) इत्यादिमन्त्रवर्णान्;  
“मृत्योः स मृत्युमाप्नोति” ( क०  
३० २। १। १० ) इति निन्दि-  
तत्वाच्च मृष्ट्यादिभेददृष्ट ॥ २४ ॥

[ अनेकरूप हो जाता है ] ” इस श्रुतिमें  
मृष्टिका अयथार्थत्वप्रतिपादक ‘माया’  
शब्दसे निर्देश किया गया है ।

शंका—‘माया’ शब्द तो प्रज्ञावाचक  
है [ इर्मालिये इसमें मृष्टिका मिथ्यात्व  
सिद्ध नहीं होता ] ।

समाधान—ठीक है, आविद्यक  
होनेके कारण इन्द्रियप्रज्ञाका मायात्व  
माना गया है, इर्मालिये उसमें कोई दोष  
नहीं है । अतः मायामें अर्थात् अविद्यारूप  
इन्द्रियप्रज्ञामें; जैसा कि “उत्पन्न न  
होकर भी अनेक प्रकारमें उत्पन्न होता  
है” इस श्रुतिमें सिद्ध होता है । अतः  
वह मायामें ही उत्पन्न होता है । यहाँ  
‘तु’ शब्द निश्चयार्थक है । अर्थात्  
मायामें ही [ उत्पन्न होता है ] । अग्निमें  
शीतलता और उष्णताके समान जन्म  
न लेना और अनेक प्रकारमें जन्म लेना  
एक ही वस्तुमें सम्भव नहीं है ।

“उस अवस्थामें एकत्वका  
माशात्कार करनेवाले पुरुषको क्या मोह  
और क्या शोक हो सकता है ?”  
इत्यादि श्रुतिके अनुसार फलयुक्त होनेके  
कारण तथा “[ जो ज्ञानात्त्व देगुना है ]  
वह मृत्युमें मृत्युको प्राप्त होता है” इस  
श्रुतिमें मृष्टि आदि भेदद्रष्टाको निन्दा  
की जानेके कारण भी आत्मैकत्वदर्शन  
ही श्रुतिका निश्चित अर्थ है ॥ २४ ॥

त्यपवादः । यद्यप्यशुद्धिवियोगहेतुः,  
अतन्निष्ठत्वात् । अत एव सम्भूते  
रूपवादात्मसम्भूतेरपेक्षिकमेव सत्त्व  
मिति परमार्थमदात्मैकत्वमपेक्ष्य  
अमृताख्यः सम्भवः प्रतिषिध्यते ।

एवं मायानिर्मितस्यैव  
जीवस्याविद्याया प्रत्युप-  
निर्गतात्पत्यनन्तरं  
जीवभावस्य स्थापितस्याविद्या-  
अनुपपत्ति- नाशे स्वभावरूप  
प्रतिपादनम् त्वात्परमार्थतः को  
न्वेनं जनयेत् । न हि रज्ज्वा-  
पविद्यारोपितं सर्पं पुनर्विवेकतो  
नष्टं जनयेत्कश्चित् । तथा न  
कश्चिदेनं जनयेदिति को न्वि-  
त्याक्षेपार्थत्वात्कारणं प्रतिषिध्यते ।  
अविद्योद्भूतस्य नष्टस्य जनयितृ-  
कारणं न किञ्चिदस्तीत्यभिप्रायः  
“नायं कुतश्चिन्न यभूव कश्चित्”  
( क० उ० १। २। १८ ) इति  
श्रुतेः ॥ २५ ॥

अपवाद निन्दाहीन नित्य किया गया है ।  
वह वर्त्तमान अशुद्धि के क्षय का कारण है,  
ता भी अशुद्धि । ( मक्षका साक्षात् तत्त्व  
न । ज्ञान के कारण । उसकी निन्दा ही की  
गयी है ) । इसलिये सम्भूतिका अपवाद  
किया जानेंके कारण उसका सत्त्व  
आपेक्षिक ही है, इसी आशयसे परमार्थ  
मत् आत्मैकत्वकी अपेक्षामें अमृतमज्ञक  
सम्भूतिका प्रतिषेध किया गया है ।

इस प्रकार अविद्याद्वारा खड़ा किया  
गया मायारचित जीव जब अविद्याका  
नाश होनेपर अपने स्वरूपमें स्थित हो  
जाता है तब उसे परमार्थतः कौन उत्पन्न  
कर सकता है ? रज्जुमें अविद्यामें आरोपित  
सर्पको विवेकमें नष्ट हो जानेपर, फिर  
कोई उत्पन्न नहीं कर सकता । उसी  
प्रकार इसे भी कोई उत्पन्न नहीं कर  
सकता । ‘को न्वेनम्’ इत्यादि श्रुति  
आक्षेपार्थक है । प्रतीति नहीं । इसलिये  
इसमें कारणका प्रतीति किया जाता है ।  
इसका तात्पर्य यह है कि अविद्यामें  
उत्पन्न हुआ इस जीवका विद्याद्वारा नाश  
हो जानेपर फिर इसे उत्पन्न करनेवाला  
कोई भी कारण नहीं है जैसा कि “यह  
कहींसे ( किमी कारणसे ) किमी स्थानसे  
उत्पन्न नहीं हुआ ” इत्यादि श्रुतिमें प्रमाणित  
होता है ॥ २५ ॥

अनात्मप्रतिषेधमे अजन्मा आत्मा प्रकाशित होता है

स एष नेति नेतीति व्याख्यातं निहते यतः ।

सर्वमग्राह्यभावेन हेतुनाजं प्रकाशते ॥ २६ ॥

क्योंकि 'स एष नेति नेति' (वह यह आत्मा यह नहीं है, यह नहीं है, इत्यादि श्रुति आत्माके अग्राह्यत्वके कारण [उसके विषयमें] पहले बतलाये गये सभी भावोंका निषेध करती है, अतः इस [निषेधरूप] हेतुके द्वारा ही अजन्मा आत्मा प्रकाशित होता है ॥ २६ ॥

सर्वविशेषप्रतिषेधेन "अथातः

"अथात आदेशो नेति नेति"

आदेशो नेति नेति" (बृ० उ०

इस प्रकार समस्त विशेषणोंके प्रतिषेधद्वारा

२। ३। ६) इति प्रति-

प्रतिपादन किये हुए आत्माका दुर्बोधत्व

पादितस्यात्मनो दुर्बोधत्वं

माननेवाली श्रुति बारंबार दूसरे उपायसे

मन्यमाना श्रुतिः पुनः पुनरुपायान्तर

उसीका प्रतिपादन करनेकी इच्छासे,

त्वेन तस्यैव प्रतिपिपादयिषया

पहले जो कुछ व्याख्या की है उस

यद्व्याख्यातं तत्सर्वं निहते, ग्राह्यं

सभीका अपह्नव (असत्यताप्रतिपादन)

जनिमद्बुद्धिविषयमपलपति ।

करती है। वह ग्राह्य—बुद्धिके जन्य

अर्थात् "स एष नेति नेति"

विषयोंका अपलाप करती है। अर्थात्

(बृ० उ० ३। ९। २६)

"स एष नेति नेति" इस प्रकार

इत्यात्मनोऽदृश्यतां दर्शयन्ती श्रुतिः

आत्माको अदृश्यता दिखलानेवाली श्रुति,

उपायस्योपेयनिष्ठतामजानत उपायत्वेन

उपायकी उपेयनिष्ठताको न जाननेवाले

व्याख्यातस्योपेयवदग्राह्यता

लोगोंको उपायरूपमें बतलाये हुए विषय

मा उपेयके समान ग्राह्य न हो जाय—

१ इस (मूर्त और अमूर्तके उपन्यास) के अनन्तर [निर्विशेष आत्माका बोध करानेके लिये] यह नहीं है, यह नहीं है—ऐसा उपदेश है।

भूदित्यग्राह्यभावेन हेतुना कारणेन इमंलिये अग्राह्यत्वरूप हेतुसे उनका निषेध कर्त्ता है—यही इसका अभिप्राय है। तदनन्तर इस प्रकार उपायकी उपेयनिष्ठताको जाननेवाले और उपेयकी नित्यैकस्वरूपताको भी समझनेवाले पुरुषोंको यह बाहर भीतर विद्यमान अजन्मा आत्मतत्त्व स्वयं ही प्रकाशित तत्त्वं प्रकाशते स्वयमेव ॥ २६ ॥ हो जाता है ॥ २६ ॥

~~~~~

सद्गुणोंकी उत्पत्ति मायिक होती है

एवं हि श्रुतिवाक्यशतैः इम प्रकार सैकड़ों श्रुतिवाक्योंसे सबाह्याभ्यन्तरमजमात्मतत्त्वमद्वयं यही निश्चित होता है कि बाहर भीतर न ततोऽन्यदस्तीति निश्चितमेतत्। वर्तमान अजन्मा आत्मतत्त्व अद्वितीय है, उसमें भिन्न और कुछ नहीं है। युक्त्या च अधुनैतदेव पुन- यही बात अब युक्तिसे फिर निश्चय निर्धार्यत इत्याह— की जाती है; इसीसे कहते हैं—

सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः ।
तत्त्वतो जायते यस्य जातं तस्य हि जायते ॥ २७ ॥

सद्गुणोंका जन्म मायामें ही हो सकता है, वस्तुतः नहीं। जिसके मतमें वस्तुतः जन्म होता है उसके सिद्धान्तानुसार भी उत्पत्तिशील वस्तुका ही जन्म हो सकता है ॥ २७ ॥

तत्रैतत्स्यात्सदाग्राह्यमेव चे- उस आत्मतत्त्वके विषयमें यह शंका होती है कि यदि आत्मतत्त्व सर्वदा अग्राह्य ही है तो वह असत् होना चाहिये। परन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि उसका कार्य देखा जाता है। जिस प्रकार सत्स्वरूप मायावीका मायया जन्म कार्यम्। एवं मायामें जन्म लेना कार्य है उसी प्रकार

जगतो जन्म कार्यं गृह्यमाणं
मायाविनमिव परमार्थमन्तम्
आत्मानं जगज्जन्ममायास्यदम्
अवगमयति। यस्मात्प्रतो हि
विद्यमानात्कारणान्मायानिर्मितस्य
हस्त्यादिकार्यम्येव जगज्जन्म
युज्यते नासतः कारणात्। न
न तत्त्वत एवात्मनो जन्म युज्यते।

अथ वा सतो विद्यमानस्य
वस्तुनो रज्ज्वादेः सर्पादिवत्
मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतो
यथा तथाग्राह्यस्यापि सत
त्वात्मानो रज्जुसर्पवज्जगद्रूपेण मायया
जन्म युज्यते। न तु तत्त्वत
एवाजस्यात्मनो जन्म।

यस्य पुनः परमार्थमदजमात्म-
तत्त्वं जगद्रूपेण जायते तादिनो
न हि तस्याजं जायत इति शक्यं
वक्तुं विरोधात्। ततस्तस्यार्था
जातं जायत इत्यापन्नं

यह दिखलायी देनेवाला जगत्का।
जन्मरूप कार्यं जगज्जन्मरूप मायाके
आश्रयभूत परमार्थ सत् मायात्रीके
समान आत्माका बोध करता है,
क्योंकि मायासे रत्ने हुए हाथी आदि
कार्यके समान सत् अर्थात् विद्यमान
कारणसे ही जगत्का जन्म होना
सम्भव है किसी अविद्यमान कारणसे
नहीं। तथा तत्त्वतः तो आत्माका जन्म
होना सम्भव है ही नहीं।

अथवा [यों समझो कि] जिस
प्रकार रज्जु आदिसे सर्पादिके समान सत्
अर्थात् विद्यमान वस्तुका जन्म मायासे ही
हो सकता है, तत्त्वत नहीं, उसी प्रकार
अग्राह्य होनेपर भी सत्त्वरूप आत्माका
रज्जुसे सर्पके समान जगद्रूपसे जन्म होना
मायासे ही सम्भव है—उस अजन्मा
आत्माका तत्त्वतः जन्म नहीं हो सकता।

किन्तु जिस वादीके मतमें परमार्थ
सत् आत्मतत्त्व ही जगद्रूपसे उत्पन्न होता
है उसके सिद्धान्तानुसार यह नहीं कहा जा
सकता कि अजन्मा वस्तुका ही जन्म होता
है क्योंकि इसमें विरोध उपस्थित होता
है। अतः यह स्वतः सिद्ध हो जाता है कि
उसके मतानुसार किसी जन्मशीलका ही

ततश्चानवस्था जाताजायमान- जन्म होता है। किन्तु इस प्रकार
 त्वेन। तस्मादजमेकमेवात्म- उपास्थित हो जाती है, अतः यह सिद्ध
 तत्त्वमिति सिद्धम् ॥ २७ ॥ हुआ कि आत्मतन्त्र अजन्मा और एक
 ही है ॥ २७ ॥

असद्ब्रह्मस्तुकी उत्पत्ति सर्वथा असम्भव है

असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते।
 बन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते ॥ २८ ॥

असद्ब्रह्मस्तुका जन्म तो मायामें अथवा तत्त्वतः, किसी प्रकार भी होना सम्भव नहीं है। बन्ध्याका पुत्र न तो ब्रह्मन्तः उत्पन्न होता है और न मायामें ही। २८ ॥

असद्ब्रह्मादिनापसतो भावस्य असद्ब्रह्मादियोंके पक्षमें भी, असत्
 मायया तत्त्वतो वा न कथंचन ब्रह्मन्तुका जन्म मायामें अथवा ब्रह्मन्तुतः
 जन्म युज्यते, अदृष्टत्वात्। न किसी प्रकार होना सम्भव नहीं है,
 हि बन्ध्यापुत्रो मायया तत्त्वतो क्योंकि ऐसा देखा नहीं जाता। बन्ध्याका
 वा जायते तस्मादत्रासद्ब्रह्मादो दूरत पुत्र न तो मायामें उत्पन्न होता है और न
 एवानुपपन्न इत्यर्थः ॥ २८ ॥ ब्रह्मन्तुतः ही। अतः तात्पर्य यह हुआ कि
 असद्ब्रह्म तो सर्वथा ही असुक्त है ॥ २८ ॥

कथं पुनः सतो माययैव सत् ब्रह्मस्तुका जन्म मायामें ही
 जन्मेत्युच्यते— कैसे हो सकता है— इसपर कहते हैं—

यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः।
 तथा जाग्रदद्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ॥ २९ ॥

जिस प्रकार स्वप्नकालमें मन मायामें ही द्वैताभासरूपमें स्फुरित होता है, उसी प्रकार जाग्रत्कालमें भी वह मायामें ही द्वैताभासरूपमें स्फुरित होता है ॥ २९ ॥

यथा रज्ज्वां विकल्पितः
सर्पः रज्जुरूपेणावेक्ष्यमाणः सत्रेवं
मनः परमार्थविज्ञप्त्यात्म-
रूपेणावेक्ष्यमाणं सदग्राह्यग्राहक-
रूपेण द्रव्याभासं स्पन्दते स्वप्ने
मायया, रज्ज्वामिव सर्पः । तथा
तद्वदेव जाग्रज्जागरिते स्पन्दते मायया
मनः स्पन्दत इवेत्यर्थः ॥ २९ ॥

जिस प्रकार रज्जुमें कल्पना किया हुआ सर्प रज्जुरूपमें देखे जानेपर सत् है उसी प्रकार मन भी परमार्थज्ञानरूप आत्मस्वरूपमें देखा जानेपर सत् है। वह रज्जुमें सर्पके समान स्वप्नावस्थामें मायामें ही ग्राह्य ग्राहकरूप द्वैतके आभासरूपमें स्फुरित होता है। उसी प्रकार यह मन ही जाग्रत्-अवस्थामें भी मायामें [विनिर्धन रूपोंमें] स्फुरित होता है; अर्थात् स्फुरित होता-सा मालूम होता है [वास्तवमें स्फुरित भी नहीं होता] ॥ २९ ॥

~~~~~

स्वप्न और जागृति मनके ही विलास हैं

अद्वयं च द्रव्याभासं मनः स्वप्ने न संशयः ।

अद्वयं च द्रव्याभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ ३० ॥

इसमें मन्देह नहीं, स्वप्नावस्थामें अद्वय मन ही द्वैतरूपमें भासनेवाला है; उसी प्रकार जाग्रत्कालमें भी निःसन्देह अद्वय मन ही द्वैतरूपमें भासता है ॥ ३० ॥

रज्जुरूपेण सर्प इव परमार्थत  
आत्मरूपेणाद्वयं सदद्रव्याभासं मनः  
स्वप्ने न संशयः । न हि स्वप्ने  
हस्त्यादि ग्राह्यं तद्ग्राहकं वा  
चक्षुरादिद्वयं विज्ञानव्यतिरेकेणास्ति ।

रज्जुरूपमें सत् सर्पके समान परमार्थतः अद्वय आत्मरूपमें सत् मन ही स्वप्नमें द्वैतरूपमें भासनेवाला है—इसमें मन्देह नहीं। स्वप्नमें हाथी आदि ग्राह्य पदार्थ और उन्हें ग्रहण करनेवाले चक्षु आदि दोनों ही विज्ञानके भिन्ना और कुछ नहीं हैं;

जाग्रदपि तथैवेत्यर्थः । ऐसा ही जाग्रतमे भी है—यह इसका तात्पर्य है, क्योंकि दोनों ही अवस्थाओंमें परमार्थ मनु विज्ञान ही समानरूपमें परमार्थसद्विज्ञानमात्राविशेषात् ॥ ३० ॥ विद्यमान है ॥ ३० ॥



रज्जुसर्पवद्विकल्पनारूपं द्वैत-  
रूपेण मन एवेत्युक्तम् । तत्र  
किं प्रमाणापित्यन्वयव्यतिरेक-  
लक्षणमनुमानमाह । कथम्—

रज्जुमें सर्पके समान विकल्पनारूप यह मन ही द्वैतरूपमें स्थित है—ऐसा पहले कहा गया । इसमें प्रमाण क्या है ? इसके लिये अन्वयव्यतिरेकरूप अनुमान प्रमाण कहा जाता है, यो किस प्रकार —

मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किञ्चित्सचराचरम् ।  
मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ ३१ ॥

यह जो कुछ चराचर द्वैत है सब मनका दृश्य है, क्योंकि मनका अमनीभाव (सकल्पशून्यत्व) हो जानेपर द्वैतकी उपलब्धि नहीं होती ॥ ३१ ॥

तेन ही मनसा विकल्प्यमानेन  
दृश्यं मनोदृश्यमिदं द्वैतं सर्व  
मन इति प्रतिज्ञा । तद्भावे  
भावात्तदभावेऽभावात् । मनसो  
ह्यमनीभावे निरोधे विवेक  
दर्शनाभ्यासवैराग्याभ्यां रज्ज्वा-  
पिव सर्पे लयं गते वा सुषुप्ते द्वैतं  
नैवोपलभ्यत इत्यभावात्सिद्धं  
द्वैतस्यासत्त्वमित्यर्थः ॥ ३१ ॥

उस विकल्पित होनेवाले मनद्वारा दिखायी देने योग्य यह सम्पूर्ण द्वैत मन ही है—यह प्रतिज्ञा है, क्योंकि उसके वर्तमान रहनेपर यह भी वर्तमान रहता है तथा उसका अभाव हो जानेपर इसका भी अभाव हो जाता है । मनका अमनीभाव—निरोध अर्थात् विवेकदृष्टिके अभ्यास और वैराग्यद्वारा रज्जुमें सर्पके समान लय हो जानेपर अथवा सुषुप्ति-अवस्थामें द्वैतकी उपलब्धि नहीं होती । इस प्रकार अभाव हो जानेके कारण द्वैतकी असत्ता सिद्ध ही है—यह इसका तात्पर्य है ॥ ३१ ॥



## तत्त्वबोधसे अमनीभाव

कथं पुनरमनीभावः ? इति  
उच्यते—

किन्तु यह अमनीभाव होता किस  
प्रकार है, उस विषयमें कहा जाता है—

आत्मसत्यानुबोधेन न सङ्कल्पयते यदा ।

अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ ३२ ॥

जिस समय आत्मसत्यकी उपलब्धि होनेपर मन संकल्प नहीं करता उस  
समय वह अमनीभावको प्राप्त हो जाता है, उस अवस्थामें ग्राह्यका अभाव  
हो जानेके कारण वह ग्रहण करनेके विकल्पमें रहित हो जाता है ॥ ३२ ॥

आत्मैव सत्यमात्मसत्यं

मृत्तिकावत् "वाचारम्भणं विकारो

नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्"

( छा० उ० ६। १। ४ ) इति

श्रुतेः । तस्य शास्त्राचार्योपदेश-

मन्वबोधः—आत्मसत्यानुबोधः ।

तेन सङ्कल्प्याभावतया न

सङ्कल्पयते, दाह्याभावे ज्वलन-

मिवाग्रेः, यदा यस्मिन्काले तदा

तस्मिन्कालेऽमनस्ताममनीभावं याति;

ग्राह्याभावे तन्मनोऽग्रहं

ग्रहणविकल्पनावर्जितमित्यर्थः ॥ ३२ ॥

"[घटादि] वाणीसे आरम्भ

होनेवाला विकार नाममात्र है, मृत्तिका

ही सत्य है" इस श्रुतिके अनुसार

मृत्तिकाके समान आत्मा ही सत्य है।

उस आत्मसत्यका शास्त्र और आचार्यके

उपदेशके अनन्तर बोध होना

आत्मसत्यानुबोध है। उसके कारण

सङ्कल्पयोग्य वस्तुका अभाव हो जानेसे,

दाह्य वस्तुका अभाव हो जानेपर

अग्निके दाहकत्वके अभावके समान,

जिस समय चित्त सङ्कल्प नहीं करता

उस समय वह अमनस्कता अर्थात्

अमनीभावको प्राप्त हो जाता है। ग्राह्य

वस्तुका अभाव हो जानेसे वह मन

अग्रह अर्थात् ग्रहण विकल्पनामें रहित

हो जाता है ॥ ३२ ॥

आत्मज्ञान किसे होता है ?

यद्यसदिदं द्वैतं केन यदि यह सम्पूर्ण द्वैत असत्य है  
स्वमजमात्मतत्त्वं विबुध्यते ? इति तो प्रकृत सत्य आत्मतत्त्वका ज्ञान किसे  
उच्यते— होता है ? इसपर कहते हैं—

अकल्पकमजं ज्ञानं ज्ञेयाभिन्नं प्रचक्षते ।  
ब्रह्मज्ञेयमजं नित्यमजेनाजं विबुध्यते ॥ ३३ ॥

उस सर्वकल्पनाशून्य अजन्मा ज्ञानको विवेकीत्याम ज्ञेय ब्रह्ममें अभिन्न  
बतलाते हैं ? ब्रह्म जिसका विषय है वह ज्ञान अजन्मा और नित्य है । उस  
अजन्मा ज्ञानमें अजन्मा आत्मतत्त्व स्वरूप हो जाना जाता है ॥ ३३ ॥

अकल्पकं सर्वकल्पनावर्जित- अकल्पक—सम्पूर्ण कल्पनाओंसे  
मत एवाजं ज्ञानं ज्ञप्तिमात्रं रहित अतात्त्र अजन्मा अर्थात् ज्ञप्तिमात्र  
ज्ञेयेन परमार्थसत्ता ब्रह्मणाभिन्नं ज्ञानको ब्रह्मत्वेना लोग ज्ञेय यानी  
प्रचक्षते कथयन्ति ब्रह्मविदः । न परमार्थतत्त्वरूप ब्रह्ममें अभिन्न बतलाते  
हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो हैं । अग्रिकी उष्णताके समान विज्ञाताके  
विद्यतेऽन्युष्णवत् "विज्ञान ज्ञानका कभी लोप नहीं होता । "ब्रह्म  
मानन्दं ब्रह्म" ( बृ० ३० ३। १। २८ ) "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म"  
( तै० ३० २। १ ) इत्यादि- सत्य ज्ञान और अनन्त है " इत्यादि  
श्रुतिभ्यः । श्रुतियोंमें यही बात प्रमाणित होनी है ।

तस्यैव विशेषणं ब्रह्म ज्ञेयं उस (ज्ञान) के ही विशेषण  
यस्य स्वस्य तदिदं ब्रह्मज्ञेय- बतलाते हैं—'ब्रह्मज्ञेयम्' अर्थात् ब्रह्म  
यौष्ण्यस्येवाग्निरवदभिन्नम् । तेनात्म- जिसका ज्ञेय है वह ज्ञान अग्निसे उष्णताके

स्वरूपेणाजेन ज्ञानेनाजं ज्ञेय-  
मात्मतत्त्वं स्वयमेव विबुध्यते-  
ऽवगच्छति । नित्यप्रकाशस्वरूप  
इव सविता नित्यविज्ञानैकरस-  
घनत्वात् ज्ञानान्तरमपेक्षत  
इत्यर्थः ॥ ३३ ॥

समान ब्रह्मसे अभिन्न है । उस  
आत्मस्वरूप अजन्मा ज्ञानसे अजन्मा  
ज्ञेय रूप आत्मतत्त्व स्वयं ही जाना जाता  
है । तात्पर्य यह है कि नित्यप्रकाशस्वरूप  
सूर्य के समान नित्यविज्ञानैकरसघनरूप  
होने के कारण वह किसी अन्य ज्ञानकी  
अपेक्षा नहीं करता ॥ ३३ ॥



### शान्तवृत्तिका स्वरूप

आत्मसत्यानुबोधेन सङ्कल्प  
मकुर्वद्वाह्यविषयाभावे निरिन्धनाग्नि  
वत्प्रशान्तं निगृहीतं निरुद्धं मनो  
भवतीत्युक्तम् । एवं च मनसो  
ह्यमनीभावे द्वैताभावशुक्तः ।  
तस्यैवम्—

आत्मसत्यकी उपलब्धि होनेमें  
संकल्प न करता हुआ चित्त, बाह्यविषयका  
अभाव हो जानेसे, इन्धनरहित अग्निके  
समान शान्त होकर निगृहीत अर्थात्  
निरुद्ध हो जाता है—ऐसा कहा गया ।  
इस प्रकार मनका अमनीभाव हो  
जानेपर द्वैतका भी अभाव बतलाया  
गया । उस इस प्रकार—

निगृहीतस्य मनसो निर्विकल्पस्य धीमतः ।

प्रचारः स तु विज्ञेयः सुषुप्तेऽन्यो न तत्समः ॥ ३४ ॥

निगृहीत, निर्विकल्प और विवेकसम्पन्न चित्तका जो व्यापार है वह  
विषयरूपमें जानल्य है । सुषुप्ति अवस्थामें जो चित्तकी वृत्ति है वह अन्य प्रकारकी  
वृत्ति वह उस (निम्नतावस्था) के समान नहीं है ॥ ३४ ॥

निगृहीतस्य निरुद्धस्य मनसो  
निर्विकल्पस्य सर्वकल्पनावर्जितस्य  
धीमतो विवेकवतः प्रचारो यः स

निगृहीत—रोके हुए, निर्विकल्प—  
सब प्रकारकी कल्पनाओंसे रहित और  
धीमान—विवेकसम्पन्न चित्तका जो प्रचार—



तु प्रचारो विशेषेण ज्ञेयो व्यापार है, योगियाको उसका वह योगिभिः । व्यापार विशेषरूपमें जानना चाहिये ।

ननु सर्वप्रत्ययाभावे यादृशः  
सुषुप्तस्थस्य मनसः प्रचारस्तादृश  
एव निरुद्धस्यापि प्रत्ययाभावाविशेषात्  
किं तत्र विज्ञेयमिति ।

शंका—सब प्रकारकी प्रतीतियोंका अभाव ही जानेपर जेगा व्यापार सुषुप्तस्थ चित्तका होता है वैसा ही निरुद्धका भी होगा, क्योंकि प्रतीतिका अभाव दोनों ही अवस्थाओंमें समान है । उसमें विशेषरूपसे जाननेयोग्य कौन-सी बात है ?

अत्रोच्यते—नैवम्; यस्मात्  
सुषुप्तेऽन्यः प्रचारोऽविद्यामोह-  
तमोग्रस्तस्यान्तर्लीनानेकानर्थप्रवृत्ति-  
बीजवासनावतो मनस  
आत्मसत्यानुबोधहुताश-  
विप्लुष्टाविद्यानर्थप्रवृत्तिबीजस्य  
निरुद्धस्यान्य एव  
प्रशान्तसर्वक्लेशरजसः स्वतन्त्रः  
प्रचारः । अतो न तत्पमः । तस्माद्युक्तः  
म विज्ञानुमित्यभिप्रायः ॥ ३४ ॥

समाधान—इस विषयमें हमारा कहना है कि ऐसी बात नहीं है क्योंकि सुषुप्तिमें अविद्या मोहरूप अन्धकारसे ग्रस्त हुए तथा जिसके भीतर अनेकों अनर्थ प्रवृत्तिकी बीजभूत वासनाएँ लीन हैं उस मनका व्यापार दूसरे प्रकारका है और आत्मसत्यके बंधरूप अग्रिसे जिसकी अविद्यारूपी अनर्थ प्रवृत्तिका बीज दग्ध हो गया है तथा जिसके सब प्रकारके क्लेशरूप दोष शान्त हो गये हैं उस निरुद्ध चित्तका स्वतन्त्र प्रचार दूसरे ही प्रकारका है । अतः वह उसके समान नहीं है । इसलिये तात्पर्य यह है कि उसका ज्ञान अवश्य प्राप्त करना चाहिये ॥ ३४ ॥

ॐ नमः शिवाय ॥

सुषुप्ति और समाधिका भेद

प्रचारभेदे हेतुमाह—

उन दोनोंके प्रचारभेदमें हेतु बतलाने हैं—

लीयते हि सुषुप्ते तन्निगृहीतं न लीयते ।

तदेव निर्भयं ब्रह्म ज्ञानालोकं समन्ततः ॥ ३५ ॥

सुषुप्ति अवस्थामें मन [ अविद्यामें ] लीन हो जाता है, किन्तु निरुद्ध होनेपर वह उसमें लीन नहीं होता। उस समय तो मय औरमें चित्रकाशमय निर्भय ब्रह्म ही रहता है ॥ ३५ ॥

लीयते सुषुप्तौ हि यस्मात्सर्वाभि-  
रविद्यादिप्रत्ययबीजवासनाभिः

सह तमोरूपमविशेषरूपं बीज-  
भावमापद्यते तद्विवेकविज्ञानपूर्वकं  
निरुद्धं निगृहीतं सन्न लीयते  
तमोबीजभावं नापद्यते । तस्माद्युक्तः  
प्रचारभेदः सुषुप्तस्य समाहितस्य  
मनसः ।

यदा ग्राह्यग्राहकाविद्याकृत-  
मलद्वयवर्जितं तदा परमद्वयं  
ब्रह्मैव तत्संवृत्तमित्यतस्तदेव  
निर्भयं द्वैतग्रहणस्य भयनिमित्त-  
स्याभावात् । शान्तमभयं ब्रह्म,  
यद्विद्वान्न विभेति कुतश्चन ।

तदेव विशोष्यते ज्ञप्तिज्ञान-  
मात्मस्वभावचैतन्यं तदेव ज्ञान-  
मालोकः प्रकाशो यस्य तद्ब्रह्म

क्योंकि सुषुप्तिमें मन अविद्यादि  
सम्पूर्ण प्रतीतियोंकी बीजभूता वासनाओंके  
सहित तमःस्वभाव अविशेषरूप  
बीजभावको प्राप्त हो जाता है और  
उसके विवेक ज्ञानपूर्वक निरुद्ध किया  
जानेपर लीन नहीं होता, अर्थात् अज्ञानरूप  
बीजभावको प्राप्त नहीं होता। अतः  
सुषुप्त और समाहित चित्तका प्रचारभेद  
ही है ।

जिस समय चित्त ग्राह्य ग्राहकरूप  
अविद्यामें लीनेवाले दोनों प्रकारके मलोंसे  
रहित हो जाता है उस समय वह परम  
अद्वितीय ब्रह्मरूप ही हो जाता है । अतः  
द्वैतग्रहणरूप भयके कारणका अभाव  
हो जानेमें [ उस अवस्थामें ] वही  
निर्भय होता है । ब्रह्म शान्त और  
अभयपद है, जिसे जान लेनेपर पुरुष  
किसीसे नहीं डरता ।

उसीका विशेषण बतला रहे  
हैं—ज्ञानका अर्थ जप्ति अर्थात् आत्मस्वरूप  
चैतन्य है; वह ज्ञान ही जिसका  
आलोक यानी प्रकाश है वह ब्रह्म

ज्ञानालोकं विज्ञानैकरसघन- ज्ञानालोक अर्थात् विज्ञानैक-  
मित्यर्थः । समन्ततः समन्तात्सर्वतो रसस्वरूप है । समन्ततः—सब ओर  
व्योमवन्नैरन्तर्येण व्यापक- अर्थात् आकाशके समान निरन्तरतामें  
मित्यर्थः ॥ ३५ ॥ सब ओर व्यापक है ॥ ३५ ॥

### ब्रह्मका स्वरूप

अजमनिद्रमस्वप्ननामकमरूपकम् ।

सकृद्विभातं सर्वज्ञं नोपचारः कथंचन ॥ ३६ ॥

वह ब्रह्म जन्मरहित, [ अज्ञानरूप ] निद्रारहित, स्वप्नशून्य, नामरूपमें रहित,  
नित्य प्रकाशस्वरूप और सर्वज्ञ है; उसमें किसी प्रकारका कर्तव्य नहीं है ॥ ३६ ॥

जन्मनिमित्ताभावात्स-

बाह्याभ्यन्तरमजम् । अविद्यानिमित्तं  
हि जन्म रज्जुसर्पवदित्यवोचाम् ।  
सा चाविद्यात्मसत्यानुबोधेन  
निरुद्धा यतोऽजमत एवानिद्रम् ।  
अविद्यालक्षणानादिर्मायानिद्रा ।  
स्वाप्नात्प्रबुद्धोऽद्वयस्वरूपेणात्मनातः  
अस्वप्नम् । अप्रबोधकृते ह्यस्य  
नामरूपे । प्रबोधाच्च ते रज्जुसर्प-  
वद्विनष्टे इति न नाप्राभिधीयते  
ब्रह्म रूप्यते वा न केनचित्प्रकारे-  
णेत्यनामकमरूपकं च तत् ।

जन्मके कारणका अभाव होनेसे  
ब्रह्म बाह्याभ्यन्तरवर्ती और अजन्मा है ।  
रज्जुमें सर्पके समान जीवका जन्म  
अविद्याके कारण है—ऐसा हम पहले  
कह चुके हैं, क्योंकि आत्ममत्यका  
अनुभव होनेसे उस अविद्याका निरोध हो  
गया है; इसलिये ब्रह्म अजन्मा है और  
इसीसे अनिद्र भी है । यहाँ अविद्यारूपा  
अनादिमाया ही निद्रा है । अपने  
अद्वयस्वरूपसे वह स्वप्नसे जगा हुआ है;  
इसलिये अस्वप्न है । उसके नामरूप भी  
अज्ञानके ही कारण हैं । ज्ञान होनेपर वे  
रज्जुमें प्रतीत होनेवाले सर्पके समान नष्ट  
हो जाते हैं । अतः ब्रह्म किसी नामद्वारा  
कथन नहीं किया जाता और न किसी  
प्रकार उसका रूप ही बतलाया जाता है,  
इसीलिये वह अनाम और अरूप है;

“यतो वाचो निवर्तन्ते” (तै०  
उ० २। ४। १) इत्यादिश्रुतेः।

किं च सकृद्विभातं सदैव  
विभातं सदा भारूपमग्रहणान्यथा-  
ग्रहणाविर्भावतिरोभाववर्जित-  
त्वात्। ग्रहणाग्रहणे हि रात्र्यहनी  
तमश्चाविद्यालक्षणं सदाप्रभातत्वे  
कारणम्। तदभावान्नित्यचैतन्य-  
भारूपत्वाच्च युक्तं सकृद्विभात-  
मिति। अत एव सर्वं च  
तज्ज्ञस्वरूपं चेति सर्वज्ञम्। नेह  
ब्रह्मण्येवंविध उपचरणमुपचारः  
कर्तव्यः। यथान्येषामात्मस्वरूप-  
व्यतिरेकेण समाधानाद्युपचारः।  
नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावत्वाद्विद्याः  
कथंचन न कथंचिदपि  
कर्तव्यसंभवोऽविद्यानाश  
इत्यर्थः ॥ ३६ ॥

जैसा कि “जहाँसे वाणी लौट आती है”  
इत्यादि श्रुतिसे सिद्ध होता है।

यही नहीं; वह अग्रहण,  
अन्यथाग्रहण तथा आविर्भाव-तिरोभावसे  
रहित होनेके कारण सकृद्विभात—सदा  
ही भासनेवाला अर्थात् नित्यप्रकाशस्वरूप  
है। ग्रहण और अग्रहण ही रात्रि और  
दिन हैं तथा अविद्यारूप अन्धकार ही  
सर्वदा ब्रह्मके प्रकाशित न होनेमें कारण  
है। उसका अभाव होनेसे और  
नित्यचैतन्यस्वरूप होनेसे ब्रह्मका  
नित्यप्रकाशस्वरूप होना ठीक ही है।  
अतः सर्व और ज्ञप्तिरूप होनेसे वह  
सर्वज्ञ है। इस प्रकारके ब्रह्ममें कोई  
उपचार यानी कर्तव्य नहीं है, जिस  
प्रकार कि दूमरोंको आत्मस्वरूपसे भिन्न  
समाधि आदि कर्तव्य हैं। तात्पर्य यह  
है कि ब्रह्म नित्य शुद्ध-बुद्ध मुक्तस्वभाव  
है, इसलिये अविद्याका नाश हो जानेपर  
विद्वान्को कुछ भी कर्तव्य रहना  
सम्भव नहीं है ॥ ३६ ॥

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

अनामकत्वाद्युक्तार्थसिद्धये  
हेतुमाह—

अनामकत्व आदि उपर्युक्त अर्थकी  
सिद्धिके लिये कारण बतलाते हैं—

सर्वाभिलापविगतः सर्वचिन्तासमुत्थितः ।

सुप्रशान्तः सकृज्ज्योतिः समाधिरचलोऽभयः ॥ ३७ ॥

वह सब प्रकारके वाग्व्यापारसे रहित, सब प्रकारके चिन्तन (अन्तःकरणके व्यापार) से ऊपर, अत्यन्त शान्त, नित्यप्रकाश, समाधिस्वरूप, अचल और निर्भय है ॥ ३७ ॥

अभिलप्यतेऽनेनेत्यभिलापो

वाक्करणं सर्वप्रकारस्याभिधानस्य,  
तस्माद्विगतः । वागत्रोपलक्षणार्था,  
सर्वबाह्यकरणवर्जित इत्येतत् ।

जिसके द्वारा शब्दोच्चारण किया जाता है वह 'अभिलाप' अर्थात् 'वाक्' है, जो सब प्रकारके शब्दोच्चारणका साधन है, उससे रहित यहाँ वाग्विन्द्रिय उपलक्षणके लिये है, अतः तात्पर्य यह है कि वह सब प्रकारकी बाह्य इन्द्रियोंसे रहित है ।

तथा सर्वचिन्तासमुत्थितः ।

चिन्त्यतेऽनयेति चिन्ता बुद्धि-  
स्तस्याः समुत्थिताऽन्तःकरण-  
वर्जित इत्यर्थः "अप्राणो ह्यमनाः  
शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः" (मु० उ०  
२। १। २) इत्यादिश्रुतेः ।

तथा सब प्रकारकी चिन्तासे उठा हुआ है । जिसमें चिन्तन किया जाता है वह बुद्धि ही चिन्ता है, उसमें उठा हुआ है अर्थात् अन्तःकरणमें रहित है; जैसा कि "प्राणरहित मनोरहित और शुद्ध है तथा पर अक्षरमें भी पर है" इत्यादि श्रुतियोंसे प्रमाणित होता है ।

यस्मात्सर्वविषयवर्जितोऽतः

सुप्रशान्तः, सकृज्ज्योतिः सदैव  
ज्योतिरात्मचैतन्यस्वरूपेण, समाधिः  
समाधिनिमित्तप्रज्ञावगम्यत्वात्,  
समाधीयतेऽस्मिन्निति वा समाधिः,

क्योंकि वह सम्पूर्ण विषयोंसे रहित है इसलिये अत्यन्त शान्त है, सकृज्ज्योतिः अर्थात् आत्मचैतन्यरूपसे सदा ही प्रकाशमय है, समाधिके कारणसे होनेवाली प्रज्ञासे उपलब्ध होनेके कारण समाधि है, अथवा इसमें चित्त समाहित किया जाता है इसलिये इसे समाधि कहते हैं,

अचलोऽविक्रियः, अत एवाभयो अचल अर्थान् अविकारी है और इसीसे विकारका अभाव होनेके कारण ही अभय है ॥ ३७ ॥



यस्माद्ब्रह्मैव समाधिरचलोऽभय इत्युक्तमतः— क्योंकि ब्रह्म ही 'समाधिस्वरूप, अचल और अभय है' ऐसा कहा गया है, इसलिये—

ग्रहो न तत्र नोत्सर्गश्चिन्ता यत्र न विद्यते ।  
आत्मसंस्थं तदा ज्ञानमजाति समतां गतम् ॥ ३८ ॥

जिस (ब्रह्मपद) में किसी प्रकारका चिन्तन नहीं है उसमें किसी तरहका ग्रहण और त्याग भी नहीं है। उस अवस्थामें आत्मनिष्ठ ज्ञान जन्मरहित और समताको प्राप्त हुआ रहता है ॥ ३८ ॥

न तत्र तस्मिन्ब्रह्मणि ग्रहो ग्रहणमुपादानम्, नोत्सर्ग उत्सर्जनं हानं वा विद्यते । यत्र हि विक्रिया तद्विषयत्वं वा तत्र हानोपादाने स्यातां न तदद्वयमिह ब्रह्मणि संभवति । विचारहेतोरन्यस्याभावान्निरवयवत्वाच्च । अतो न तत्र हानोपादाने इत्यर्थः । चिन्ता यत्र न विद्यते । सर्वप्रकारैव चिन्ता न संभवति यत्रामनस्त्वात्कुतस्तत्र हानोपादाने इत्यर्थः ।

वहाँ—उस ब्रह्ममें न तो ग्रह—ग्रहण यानी उपादान है और न उत्सर्ग—उत्सर्जन अर्थान् त्याग ही है। जहाँ विकार अथवा विकारकी विषयता (विकृत होनेकी योग्यता) होती है वहीं ग्रहण और त्याग भी रहते हैं; किन्तु यहाँ ब्रह्ममें उन दोनोंहीकी सम्भावना नहीं है, क्योंकि उसमें विकारका हेतुभूत कोई अन्य पदार्थ है नहीं और वह स्वयं निरवयव है। इसलिये तात्पर्य यह है कि उसमें ग्रहण और त्याग भी सम्भव नहीं हैं। जहाँ चिन्ता नहीं है अर्थात् मनोरहित होनेके कारण जिसमें किसी प्रकारकी चिन्ता सम्भव नहीं है वहाँ त्याग और ग्रहण कैसे रह सकते हैं?



यदैवात्मसत्यानुबोधो जात-  
स्तदैवात्मसंस्थं विषयाभावा  
दग्न्युष्णावदात्मन्येव स्थितं  
ज्ञानम्, अजाति जातिवर्जितम्,  
समतां गतं परं साम्यमापन्नं  
भवति ।

जिस समय भी आत्मसत्यका  
बोध होता है उसी समय आत्मसंस्थ  
अर्थात् विषयका अभाव होनेके कारण  
अज्ञाती उष्णताके समान आत्मामें ही  
स्थित ज्ञान अजाति—जन्मरहित और  
समताको प्राप्त हो जाता है ।

यदादौ प्रतिज्ञातमतो वक्ष्या  
म्यकार्पण्यमजाति समतां  
गतमितीदं तदुपपत्तितः शास्त्रत-  
श्चोक्तमुपसंहियते, अजाति  
समतां गतमिति । एतस्मादात्म-  
सत्यानुबोधात्कार्पण्यविषयमन्यत्  
"यो वा एतदक्षरं  
गार्ग्यविदित्वास्मात्प्रेकात्प्रैति स  
कृपणः" ( बृ० ३० ३। ८। १० )  
इति श्रुतेः । प्राप्यैतत्सर्वः कृतकृत्यो  
ब्राह्मणो भवतीत्यभिप्रायः ॥ ३८ ॥

पहले (इस प्रकरणके दूसरे  
श्लोकमें) जो प्रतिज्ञा की थी कि  
'इमालिये मैं समान भावको प्राप्त, अजन्मा  
अकृपणताका वर्णन करूँगा।' उस  
पूर्वकथनका ही यहाँ 'अजाति समतां  
गतम्' ऐसा कहकर युक्ति और शास्त्रद्वारा  
उपसंहार किया गया है । "हे गार्गी ! जो  
पुरुष इस अक्षर ब्रह्मको बिना जाने ही  
इस लोकमें चला जाता है वह कृपण  
है" इस श्रुतिके अनुसार कृपणताका  
विषय तो इस आत्मसत्यके बोधसे भिन्न  
ही है । तात्पर्य यह है कि इस तत्त्वको  
प्राप्त कर लेनेपर तो हर कोई कृतकृत्य  
ब्राह्मण (ब्रह्मनिष्ठ) हो जाता है ॥ ३८ ॥

### अस्पर्शयोगकी दुर्गमता

यद्यपीदमित्थं परमार्थतत्त्वम्—

यद्यपि यह परमार्थ तन्त्र ऐसा है  
[तथापि]—

अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।  
योगिनो बिभ्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिनः ॥ ३९ ॥

[ मन्त्र प्रकाशके स्पर्शसे रहित ] यह अस्पर्शयोग निश्चय ही योगियोंके लिये कठिनतासे दिखायी देनेवाला है। इस अभय पदमें भय देखनेवाले योगी लोग इसमें भय मानते हैं ॥ ३९ ॥

अस्पर्शयोगो नामायं सर्व-  
सम्बन्धाख्यस्पर्शवर्जितत्वादस्पर्श-  
योगो नाम वै स्मर्यते प्रसिद्ध-  
मपनिषत्सु। दुःखेन दृश्यत इति दुर्दर्शः  
सर्वयोगिभिः वेदान्त-  
विहितविज्ञानरहितैः सर्वयोगिभिः।  
आत्मसत्यानुबोधायासलभ्य  
एवेत्यर्थः।

योगिनो बिभ्यति ह्यस्मात्सर्व-  
भयवर्जितादप्यात्मनाशरूपमिमं  
योगं मन्यमाना भयं कुर्वन्ति  
अभयेऽस्मिन्भयदर्शिनो भय-  
निमित्तात्मनाशदर्शनशीला  
अविवेकिन इत्यर्थः ॥ ३९ ॥

यह अस्पर्शयोग नामवाला है  
अर्थात् सर्व सम्बन्धरूप स्पर्शसे रहित  
होनेके कारण यह उपनिषदोंमें अस्पर्श  
योग नामसे प्रसिद्ध होकर स्मरण किया  
गया है। यह वेदान्त विज्ञानसे रहित  
सभी योगियोंको कठिनतासे दिखायी  
देता है, इसलिए उनके लिये दुर्दर्श है।  
तात्पर्य यह है कि यह एकमात्र  
आत्मसत्यके अनुभव और [ श्रवण  
मनन एव प्राणायामादि ] आयासोंके  
द्वारा ही प्राप्त होने योग्य है।

क्योंकि सम्पूर्ण भयसे रहित होनेपर  
भी इस योगको आत्मनाशरूप माननेके  
कारण इस अभययोगमें भय देखनेवाले—  
भयका निमित्तभूत आत्मनाश देखनेवाले  
अर्थात् अविवेकी योगी लोग इससे भय  
मानते हैं ॥ ३९ ॥



अन्य योगियोंको शान्ति मनोनिग्रहके अधीन है

येषां पुनर्ब्रह्मस्वरूपव्यतिरेकेण  
रज्जुसर्पवत्कल्पितमेव मन  
इन्द्रियादि च न परमार्थतो

जिनकी दृष्टिमें ब्रह्मस्वरूपसे  
अतिरिक्त मन और इन्द्रिय आदि  
रज्जुमें सर्पके समान कल्पित  
ही हैं—परमार्थतः हैं ही नहीं,

विद्यते तेषां ब्रह्मस्वरूपाणामभयं  
मोक्षाख्या चाक्षया शान्तिः  
स्वभावत एव सिद्धा नान्यायत्ता  
नापचारः कथंचनेत्यवोचाम् ।  
ये त्वतोऽन्ये योगिनां मार्गगा  
हीनमध्यमदृष्टयो मनोऽन्यदात्म-  
व्यतिरिक्तमात्मसम्बन्धि पश्यन्ति  
तेषामात्मसत्यानुबोधगर्हितानाम्—

उन ब्रह्मभूतों की निर्भयता और मोक्षमज्ञक  
अक्षय शान्ति तो स्वभावमें ही सिद्ध  
है, किसी अन्यके अधीन नहीं है; जैसा  
कि 'समस्त लिये कुछ भी कर्तव्य नहीं  
है' ऐसा हम पहले (छतीसवें श्लोकमें)  
कह चुके हैं। किन्तु जो इनसे अन्य  
परमार्थपथमें चलनेवाले हीन और मध्यम  
दृष्टिवाले योगी मनको आत्मामें भिन्न  
आत्माका सम्बन्धी मानते हैं, उन  
आत्मसत्यके बोधमें रहित—

मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वयोगिनाम् ।  
दुःखक्षयः प्रबोधश्चाप्यक्षया शान्तिरेव च ॥ ४० ॥

समस्त योगियोंके अभय, दुःखक्षय, प्रबोध और अक्षय शान्ति मनके  
निग्रहके ही अधीन हैं ॥ ४० ॥

मनसो निग्रहायत्तमभयं  
सर्वेषां योगिनाम् । किं च  
दुःखक्षयोऽपि, न ह्यात्मसम्बन्धिनि  
मनसि प्रचलिते दुःखक्षयोऽस्ति  
अविवेकिनाम् । किं चात्म-  
प्रबोधोऽपि मनोनिग्रहायत्त एव ।  
तथाक्षयापि मोक्षाख्या शान्ति-  
स्तेषां मनोनिग्रहायत्तैव ॥ ४० ॥

समस्त योगियोंका अभय मनके  
निग्रहके अधीन है। यही नहीं, दुःखक्षय  
भी [मनोनिग्रहके ही अधीन है],  
क्योंकि आत्मामें सम्बन्धि रखनेवाले  
मनके चलायमान रहते हुए अविवेकी  
पुरुषोंका दुःखक्षय नहीं हो सकता।  
इसके सिवा उनका आत्मज्ञान भी मनके  
निग्रहके ही अधीन है तथा मोक्षनाम्नी  
उनका अक्षय शान्ति भी मनोनिग्रहके ही  
अधीन है ॥ ४० ॥

मनोनिग्रह धैर्यपूर्वक हो हो सकता है

उत्सेक उदधेर्यद्वत्कुशाग्रेणैकबिन्दुना ।  
मनसो निग्रहस्तद्वद्भवेदपरिखेदतः ॥ ४१ ॥

जिस प्रकार [ उद्विग्नता छोड़कर ] कुशाके अग्रभागमें एक एक बूँदद्वारा समुद्रको उलीचा जा सकता है उसी प्रकार यव प्रकारकी खिन्नताका त्याग कर देनेपर मनका निग्रह हो सकता है ॥ ४१ ॥

मनोनिग्रहोऽपि तेषामुदधेः कुशाके अग्रभागमें एक एक बूँदके  
कुशाग्रेणैकबिन्दुना उत्सेचनेन द्वारा समुद्रके उत्संचन अर्थात् मुखानेके  
शोषणव्यवसायवद्व्यवसायवता- प्रयत्नके समान आग्नित्रिचिन और उद्यमशील  
मनवसन्नान्तःकरणानामनिर्वेदा- रहनेवाले उन योगियोंके मनका निग्रह  
दपरिखेदतो भवतीत्यर्थः ॥ ४१ ॥ भी खेदशून्य रहनेमें ही होता है—यह  
इसका तात्पर्य है ॥ ४१ ॥



मनोनिग्रहके विघ्न

किमपरिखिन्नव्यवसायमात्र- तो क्या खेदरहित उद्योग ही  
मेव मनोनिग्रह उपायः ? न, मनोनिग्रहका उपाय है ? इसपर कहते  
इत्युच्यते । हैं—'नहीं'

उपायेन निगृहीयाद्विक्षिप्तं कामभोगयोः ।  
सुप्रसन्नं लये चैव यथा कामो लयस्तथा ॥ ४२ ॥

काम्यविषय और भोगोंमें विक्षिप्त हुए चित्तका उपायपूर्वक निग्रह करे  
यथा लयावस्थामें अत्यन्त प्रसन्नताको प्राप्त हुए चित्तका भी संयम करे, क्योंकि  
वैमा [ अनर्थकारक ] काम है वैसा ही लय भी है ॥ ४२ ॥

अपरिखिन्नव्यवसायवान्मन्  
वक्ष्यमाणेनोपायेन कामभोग-  
विषयेषु विक्षिप्तं मनो निगृहीया-  
न्निरुन्ध्यादात्मन्येवेत्यर्थः । किं  
च लीयतेऽस्मिन्निति सुषुप्तो  
लयस्तस्मिन्नलये च सुप्रसन्नम्  
आयासवर्जितम् अपि इत्येतत्,  
निगृहीयादित्यनुवर्तते ।

सुप्रसन्नं चेत्कस्मान्निगृह्यत  
इत्युच्यते । यस्माद्यथा कामो-  
ऽनर्थहेतुस्तथा लयोऽपि । अतः  
कामविषयस्य मनसो निग्रहवद्भ्यादपि  
निरोद्धव्यमित्यर्थः ॥ ४२ ॥

अथक उद्योगशील होकर आगे  
कहे जानेवाले उपायसे काम और  
भोगरूप विषयोंमें विक्षिप्त हुए चित्तका  
निग्रह करे, अर्थात् उसका आत्मामें ही  
निरोध करे । तथा, जिस अवस्थामें चित्त  
लीन हो जाता है उस सुषुप्तिका नाम  
लय है, उस लयावस्थामें अत्यन्त प्रसन्न  
अर्थात् आयासवर्जित स्थितिको प्राप्त हुए  
चित्तका भी निग्रह करे । यहाँ 'निगृहीयान्'  
इस पदकी अनुवृत्ति की जाती है ।

यदि उस अवस्थामें चित्त अत्यन्त  
प्रसन्न हो जाता है तो उसका निग्रह  
क्यों करना चाहिये ? इसपर कहा जाता  
है—क्योंकि जिस प्रकार काम अनर्थका  
कारण है उसी प्रकार लय भी है;  
इसलिये तात्पर्य यह है कि कामविषयक  
मनके निग्रहके समान उसका लयसे  
भी निरोध करना चाहिये ॥ ४२ ॥

॥ ४२ ॥

कः स उपायः ? इत्युच्यते—

वह उपाय क्या है ? इस विषयमें  
कहा जाता है—

दुःखं सर्वमनुस्मृत्य कामभोगान्निवर्तयेत् ।

अजं सर्वमनुस्मृत्य जातं नैव तु पश्यति ॥ ४३ ॥

सम्पूर्ण द्वैत दुःखरूप है—ऐसा निरन्तर स्मरण करते हुए चित्तको कामजनित  
भोगोंसे हटावे । इस प्रकार निरन्तर सब वस्तुओंको अजन्मा ब्रह्मरूप स्मरण  
करता हुआ फिर कोई जात पदार्थ नहीं देखता ॥ ४३ ॥

सर्वं द्वैतमविद्याविजृम्भितं  
दुःखमेवेत्यनुस्मृत्य कामभोगा-  
त्कामनिमित्तो भोग इच्छाविषय-  
स्तस्माद्विप्रसृतं मनो निवर्तये-  
द्वैराग्यभावनयेत्यर्थः । अजं ब्रह्म  
सर्वमित्येतच्छास्त्राचार्योपदेशतो-  
ऽनुस्मृत्य तद्विपरीतं द्वैतजातं नैव  
तु पश्यति, अभावात् ॥ ४३ ॥

अविद्यासे प्रतीत होनेवाला सारा  
द्वैत दुःखरूप हो है—ऐसा निरन्तर  
स्मरण करता हुआ कामभोगसे—  
कामनानिमित्तक भोगसे अर्थात् इच्छाजनित  
विषयमें उग्रमें फैले हुए चित्तको  
वैराग्यभावनाद्वारा निवृत्त करे—यह इसका  
तात्पर्य है । फिर 'यह सब अजन्मा ब्रह्म  
ही है' ऐसा शास्त्र और आचार्यके  
उपदेशानुसार निरन्तर स्मरण करता  
हुआ उसमें विपरीत द्वैतजातको—उसका  
अभाव ही जानेके कारण—वह नहीं  
देखता ॥ ४३ ॥



लये सम्बोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः ।

सकषायं विजानीयात्समप्राप्तं न चालयेत् ॥ ४४ ॥

चित्त [सुषुप्तिमें] लीन होने लगे तो उसे आत्मविवेकमें नियुक्त करे,  
यदि विक्षिप्त हो जाय तो उसे पुनः शान्त करे और [यदि इन दोनोंके बीचकी  
अवस्थामें रहे तो उसे] सकषाय—रागयुक्त समझे । तथा साम्यावस्थाको प्राप्त  
हुए चित्तको चञ्चल न करे ॥ ४४ ॥

एवमनेन ज्ञानाभ्यासवैराग्य-  
द्वयोपायेन लये सुषुप्ते लीनं  
सम्बोधयेन्मन आत्मविवेक-  
दर्शनेन योजयेत् । चित्तं मन  
इत्यनर्थान्तरम् । विक्षिप्तं च  
कामभोगेषु शमयेत्पुनः । एवं

इस प्रकार ज्ञानाभ्यास और वैराग्य—  
इन दो उपायोंमें, लय अर्थात् सुषुप्तिमें  
लीन हुए चित्तको, सम्बोधित अर्थात्  
आत्मविवेकदर्शनमें नियुक्त करे । चित्त  
और मन—ये कोई भिन्न पदार्थ नहीं  
हैं । तथा कामना और भोगोंमें विक्षिप्त  
हुए चित्तको पुनः शान्त करे । इस प्रकार



पुनः पुनर्गन्ध्यम्यतो लयात्मम्बोधितं वाग्व्यास अभ्यासद्वारा लयावस्थामे  
विषयेभ्यश्च व्यावर्तितं नापि सम्बोधित और विषयोंमें निवृत्त किया  
साम्यापन्नमन्तरालावस्थं सकषायं हुआ चित्त जब अन्तरालावस्थामें  
सरागं बीजसंयुक्तं मन इति स्थित होकर समताको भी प्राप्त न  
विजानीयात्। ततोऽपि यत्नतः हो तो यह समझे कि इस समय  
साम्यमापादयेत्। यदा तु मन सकषाय—रागयुक्त अर्थात्  
समप्राप्तं भवति समप्राप्त्यभिमुखी बीजावस्थामयुक्त है। उस अवस्थासे  
भवतीत्यर्थः, ततस्तत्र विचालये भी उसे यत्नपूर्वक साम्यावस्थामें स्थित  
द्विषयाभिमुखं न कुर्यादित्यर्थः ॥ ४४ ॥ करे। किन्तु जिस समय वह समताको  
प्राप्त हो अर्थात् साम्यावस्थाप्राप्तिके  
अभिमुख हो, उस समय उस अवस्थामें  
उसे विचलित न करे, अर्थात् विषयाभिमुख  
न करे ॥ ४४ ॥

॥ ४४ ॥

नास्वादयेत्सुखं तत्र निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत्।

निश्चलं निश्चरच्चित्तमेकीकुर्यात्प्रयत्नतः ॥ ४५ ॥

उस साम्यावस्थामें [प्राप्त होनेवाले] सुखका आस्वादन न करे, बल्कि  
विवेकवती बुद्धिके द्वारा उसमें निःसंग रहे। फिर यदि चित्त बाहर निकलने  
लगे तो उसे प्रयत्नपूर्वक निश्चल और एकाग्र करे ॥ ४५ ॥

समाधित्सतो योगिनो

यत्सुखं जायते तन्नास्वादयेत्, तत्र  
न गन्धेतेत्यर्थः। कथं तर्हि? निःसङ्गो

निस्पृहः प्रज्ञया विवेकबुद्ध्या

यदुपलभ्यते सुखं

तदविद्यापरिकल्पितं मृषैवेति

समाधिकी इच्छावाले योगीको जो  
सुख प्राप्त होता है उसका आस्वादन न  
करे अर्थात् उसमें राग न करे तो फिर  
कैसे रहे / निःसङ्ग अर्थात् निःस्पृह होकर  
प्रज्ञा - विवेकवती बुद्धिसे ऐसी भावना  
करे कि यह जो कुछ सुख अनुभव हो  
रहा है वह अविद्यापरिकल्पित और

विभावयेत् । ततोऽपि सुखं मिथ्या ही है । तात्पर्य यह कि उस  
गगात्रिगुह्यादित्यर्थः । सुखके गमन भी चित्तका निग्रह करे ।

यदा पुनः मुखरागात्रिवृत्तं जिस समय सुखके रागसे निवृत्त  
निश्चलस्वभावं सन्निश्चिद्गृहीर्नि- होकर निश्चलस्वभाव हुआ चित्त फिर  
गच्छद्भवति चित्तं ततस्ततो बाहर निकलने लगे तब उसे उपर्युक्त  
नियमोक्तोपायेनात्मन्येवैकी उपायसे वहाँमें भी रोककर प्रयत्नपूर्वक  
कुर्यात्प्रयत्नतः । चित्स्वरूपमत्ता- उसे चित्स्वरूप मनामात्र ही सम्पादित  
मात्रमेवापादयेदित्यर्थः ॥ ४५ ॥ करे ॥ ४५ ॥



मन कब ब्रह्मरूप होता है ?

यदा न लीयते चित्तं न च विक्षिप्यते पुनः ।

अनिङ्गनमनाभामं निष्पन्नं ब्रह्म तत्तदा ॥ ४६ ॥

जिस समय चित्त मुषुप्तिमें लीन न हो और फिर विक्षिप्त भी न हो  
तथा निश्चल और विषयाभाममें रहित हो जाय उस समय वह ब्रह्म ही हो  
जाता है ॥ ४६ ॥

यथोक्तोपायेन निगृहीतं उपर्युक्त उपायसे निग्रह किया  
चित्तं यदा मुषुमे न लीयते न हुआ चित्त जिस समय मुषुप्तिमें लीन  
नहीं होता और न फिर विषयोंमें ही  
च पुनर्विषयेषु विक्षिप्यते, विक्षिप्त होता है तथा वायुशून्य स्थानमें  
अनिङ्गनमचलं निवातप्रदीप- रखे हुए दीपकके समान निश्चल और  
कल्पम्, अनाभामं न केनचित् अनाभाम अर्थात् जो किसी भी

कल्पितेन विषयभावेनावभामत कल्पित विषयभावसे प्रकाशित नहीं  
इति, यदैवंलक्षणं चित्तं तदा होता—ऐसा जिस समय यह चित्त हो  
निष्पन्नं ब्रह्म ब्रह्मस्वरूपेण निष्पन्नं जाता है उस समय वह ब्रह्म ही हो  
चित्तं भवतीत्यर्थः ॥ ४६ ॥ जाता है, अर्थात् उस अवस्थामें चित्त  
ब्रह्मरूपमें निष्पन्न हो जाता है ॥ ४६ ॥



स्वस्थं शान्तं सनिर्वाणमकथ्यं सुखमुत्तमम् ।

अजमजेन ज्ञेयेन सर्वज्ञं परिचक्षते ॥ ४७ ॥

[ उस अवस्थामें जो आनन्द अनुभव होता है उसे ब्रह्मज्ञ लोग ] स्वस्थ,  
शान्त, निर्वाणयुक्त, अकथनीय, निरतिशयसुखस्वरूप अजन्मा, अजन्मा ज्ञेय  
(ब्रह्म) से अभिन्न और सर्वज्ञ बतलाते हैं ॥ ४७ ॥

यथोक्तं परमार्थसुखमात्म-  
मत्यानुबोधलक्षणं स्वस्थं स्वात्मनि  
स्थितम्, शान्तं सर्वानर्थोपशम-  
रूपम्, सनिर्वाणं निर्वृतिर्निर्वाणं  
कैवल्यं सह निर्वाणेन वर्तते,  
तच्चाकथ्यं न शक्यते कथयितुम्,  
अत्यन्तासाधारणाविषयत्वात्;

सुखमुत्तमं निरतिशयं हि  
तद्योगिप्रत्यक्षमेव । न जात-  
पित्यजं यथा विषयविषयम् ।  
अजेनानुत्पन्नेन ज्ञेयेनाव्यतिरिक्तं

उपर्युक्त आत्मसत्यानुबोधरूप  
परमार्थ सुख 'स्वस्थम्'—अपने आत्मामें  
ही स्थित, 'शान्तम्'—सब प्रकारके  
अनर्थको निवृत्तिरूप, 'सनिर्वाणम्'—  
निर्वाण—निवृत्ति अर्थात् केवल्यको कहते  
हैं, उस निर्वाणके सहित, तथा  
'अकथ्यम्'—जो कहा न जा सके,  
क्योंकि उसका विषय अत्यन्त असाधारण  
है, 'सुखमुत्तमम्'—योगियोंको ही प्रत्यक्ष  
होनेवाला होनेके कारण निरतिशय  
सुख है । तथा 'अजम्'—जो उत्पन्न न  
हो, जिस प्रकार कि विषयसम्बन्धी  
सुख हुआ करता है, और अज यानी

मन्त्रेण सर्वज्ञरूपेण सर्वज्ञं ब्रह्मैव  
मुखं परिचक्षते कथयन्ति  
ब्रह्मविदः ॥ ४७ ॥

उत्पन्न न होनेवाले ज्ञेयमें अभिन्न  
भावके कारण अपने सर्वज्ञरूपमें स्वयं  
ब्रह्म ही रह मुक्त है—ऐसा ब्रह्मज्ञलोग  
[उसके विषयमें] कहते हैं ॥ ४७ ॥

परमार्थसत्य क्या है ?

सर्वोऽप्ययं मनोनिग्रहादि-  
मन्त्रोद्भादिवत्सृष्टिरूपामना चोक्ता  
परमार्थस्वरूपप्रतिपत्त्युपायत्वेन न  
परमार्थमत्येति । परमार्थमत्यं तु

मृत्तिका और लोहादिके समान ये  
मनोनिग्रहादि मायुण मृष्टि तथा उपायना  
परमार्थस्वरूपकी प्राप्तिके उपायरूपमें  
ही कहे गये हैं; ये परमार्थमत्य नहीं  
हैं। परमार्थमत्य तो यही है कि—

न कश्चिज्जायते जीवः सम्भवोऽस्य न विद्यते ।

एतत्तदुत्तमं मत्यं यत्र किञ्चित् जायते ॥ ४८ ॥

कोई भी जीव उत्पन्न नहीं होता क्योंकि उसका कोई कारण ही नहीं  
है। जिस अजन्मा ब्रह्ममें किसीका उत्पत्ति नहीं होती वही सर्वोत्तम  
मत्य है ॥ ४८ ॥

न कश्चिज्जायते जीवः कर्ता  
भाक्ता च नोत्पद्यते केनचिदपि  
प्रकारेण । अतः स्वभावतो-  
जन्म्याम्यैकम्यात्मनः सम्भवः  
कारणं न विद्यते नास्ति ।  
यस्मात्तत्र विद्यतेऽस्य कारणं तस्मात्तत्र

कोई भी जीव उत्पन्न नहीं  
होता—अर्थात् किसी भी प्रकारमें कर्ता  
भोक्ताको उत्पत्ति नहीं होती। अतः  
स्वभावतः ही उस एक अजन्मा आत्माका  
कोई सम्भव-कारण नहीं है। और क्योंकि  
उसका कोई कारण नहीं है इसलिए

कश्चिज्जायते जीव इत्येतत् । किंसी जीवको उत्पत्ति भी नहीं  
 पूर्वेषूपायत्वेनांक्तानां सत्यानामेत- होती — यहा उसका तात्पर्य है । पहले  
 दत्तमं सत्यं यस्मिन्सत्यस्वरूपे उपायम्पमं बननायें हुए सत्यांमे यही  
 ब्रह्मण्यणुमात्रमपि किंचित्र ब्रह्ममं कोई भी वस्तु अणुमात्र भी  
 जायत इति ॥ ४८ ॥ उत्पन्न नहीं होती ॥ ४८ ॥



इति श्रीगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य परमात्मसर्वास्त्राजकाचार्यस्य  
 श्रीशङ्करभगवतः कृतौ गौडपादोद्यागमशास्त्रभाष्येऽद्वैताख्यं  
 तृतीयं प्रकरणम् ॥ ३ ॥

ॐ तत्सत्



## अलातशान्तिप्रकरण

ओङ्कारनिर्णयद्वारेणागमतः

प्रतिज्ञातस्याद्वैतस्य

५३३॥

बाह्यविषयभेदवैतथ्या

५३४॥

च्च सिद्धस्य पुनरद्वैते

शाम्प्रयुक्तिभ्यां साक्षाद्विधागति

भ्येतदुत्तमं सत्यमित्युपमं हारः

कृतोऽन्ते । तस्यैतस्यागमार्थ-

स्याद्वैतदर्शनस्य प्रतिपक्षभूता द्वैतिनां

वैनाशिकाश्च तेषां चान्योन्य-

विरोधाद्वागद्वेषादिक्लेशाम्पदं

दर्शनमिति मिथ्यादर्शनत्वं

सूचितम् । क्लेशानाम्पदत्वा

न्मध्यमदर्शनमित्यद्वैतदर्शनं स्मृतं ।

तदिह विस्तरेणान्योन्य-

विरुद्धतयाऽमध्यमदर्शनत्वं प्रदर्श्य

ओङ्कारके निर्णयद्वारा आगमप्रकरणमें

प्रतिज्ञा किये अद्वैतका—जिसे कि

[नेतव्यप्रकरणमें, बाह्य विषयभेदके

मिथ्यादर्शनमें मिद किया है और फिर

अद्वैतप्रकरणमें शाम्प्र और युक्तियाम

साक्षात् निश्चय किया है] [पिछले

प्रकरणके] अन्तमें 'एतदुत्तमं सत्यम्'

एसा कहकर उपमहार किया गया।

वेदके तात्पर्यभूत इस अद्वैतदर्शनके

विरोधी जो द्वैतवादी और वैनाशिक

(बाह्य आदि) हैं उनके दर्शन परस्पर

विरोधी होनेके कारण राग-द्वेषादि

क्लेशोंके आश्रय हैं, अतः उनका

मिथ्यादर्शनत्व सूचित होता है। और

राग-द्वेषादि क्लेशोंका आश्रय न होनेके

कारण अद्वैतदर्शन ही मध्यमदर्शन है इस

प्रकार उसकी स्मृति की जाती है।

अब यहाँ, परस्पर विरोधी

होनेके कारण विस्तारपूर्वक उन

(द्वैतवादी आदि दार्शनिकोंके दर्शन)

का मिथ्यादर्शनत्व प्रदर्शित कर



तत्प्रतिषेधेनाद्वैतदर्शनमिन्द्ररूप  
संहर्तव्यावीतन्यायेनेत्यलान  
शान्तिरारभ्यते ।

उनके प्रतिषेधद्वारा आवीतन्यायसे\*  
अद्वैतदर्शनकी सिद्धिका उपसंहार करना  
है— इमं निरा अन्तर्धानप्रकरणका  
आगम्य किया जाता है ।

तत्राद्वैतदर्शनसम्प्रदायकर्तु-  
रद्वैतस्वरूपेणैव नमस्कारार्थो  
ऽयमाद्यश्लोकः । आचार्यपूजा  
ह्यभिप्रेतार्थमिन्द्रवर्धेयते शास्त्रागम्ये । इष्टं ही है ।

इसमें अद्वैतदर्शनसम्प्रदायके  
कर्ताओं अद्वैतरूपमें ही नमस्कार करनेके  
लिये यह पहला श्लोक है, क्योंकि  
शास्त्रके आगम्यमें आचार्यकी पूजा  
अभिप्रेत अर्थकी सिद्धिके लिये

नारायण-नमस्कार

ज्ञानेनाकाशकल्पेन धर्मान्यो गगनोपमान् ।  
ज्ञेयाभिन्नेन संबुद्धस्तं वन्दे द्विपदां वरम् ॥ १ ॥

जिम्हने ज्ञेय ( आत्मा ) में अभिन्न आकाशमदृश ज्ञानमें आकाशमदृश धर्मों  
( जीवों ) को जाना है उस पुरुषोत्तमको नमस्कार करता हूँ ॥ १ ॥

आकाशेनेषदसमाममाकाश-  
कल्पमाकाशतुल्यमेतत् । तेनाकाश-  
कल्पेन ज्ञानेन, किम् ?

जो आकाशकी अपेक्षा कुछ  
असम्पूर्ण हो† उसे आकाशकल्प  
अर्थात् आकाशतुल्य कहते हैं उस  
आकाशमदृश ज्ञानमें किसे ? आत्माके

\* अनुमान दो प्रकारका है— अन्वयां और व्यतिरिक्तो । अन्वयी अनुमानमें एक  
वस्तुका मन्त्रमें दूसरी वस्तुका मन्त्र सिद्ध का प्रयोग है तथा व्यतिरिक्तोमें एक वस्तुके  
अभावमें दूसरी वस्तुका अभाव सिद्ध किया जाता है । इस व्यतिरिक्तो अनुमानका  
ही दूसरा नाम 'आवीत अनुमान' भी है ।

† असम्पूर्णका यह भाव नहीं समझना चाहिये कि वही आकाशकी अपेक्षा कुछ  
न्यून है । इसका प्रत्यय गता भाव है कि वह सर्वथा अकल्पनीय ही नहीं है — आकाशसे  
कुछ मिलता जुलता है ।

धर्मानात्मनः, किं विशिष्टान्ग-  
नोपमान्गनमुपमा येषां ते  
गगनोपमान्नानात्मनो धर्मान् ।

ज्ञानस्यैव पुनर्विशेषणम्—

ज्ञेयैर्धर्मैरात्मभिर्गर्भन्नमन्युष्णा-

वत्सवितृप्रकाशवच्च ज्ञानं तेन

ज्ञेयाभिन्नेन ज्ञानेनाकाशकल्पेन

ज्ञेयात्मस्वरूपाव्यतिरिक्तेन गगनोप-

मान्धर्मान्यः संबुद्धः संबुद्धवा-

निति, अयमेवेश्वरो यो नारायणाख्य-

स्तं वन्देऽभिवादये द्विपदां वरं

द्विपदोपलक्षितानां पुरुषाणां वरं

प्रधानं पुरुषोत्तममित्यभिप्रायः ।

उपदेष्टुनमस्कागमुखेन ज्ञान-

ज्ञेयज्ञातृभेदरहितं परमार्थतत्त्व-

दर्शनमिह प्रकरणे प्रतिपिपाद

यिषितं प्रतिपक्षप्रतिषेधद्वारेण

प्रतिज्ञातं भवति ॥ १ ॥

धर्मोंको। किस प्रकारके धर्मोंको?

गगनोपम धर्मोंको—गगन (आकाश)

जिनको उपमा हो उन्हें गगनोपम कहते

हैं—ऐसे आत्माके धर्मोंको। ज्ञानका ही

फिर विशेषण देते हैं—अग्निसे उष्णता

और सूर्यसे प्रकाशके समान जो ज्ञान

ज्ञेय धर्मों अर्थात् आत्माओसे अभिन्न

है इस ज्ञेयाभिन्न अर्थात् ज्ञेय आत्माके

स्वरूपसे अत्यन्तारिक्त आकाशमदृश ज्ञानसे

जिसने आकाशोपम धर्मोंको सदा ही

सम्यक् प्रकार जाना है—ऐसा जो

नारायणमञ्जक \* ईश्वर है उस द्विपदांवर

दो पदोंसे उपलक्षित पुरुषोंमें श्रेष्ठ यानी

प्रधान पुरुषोंनमकी वन्दना—अभिवादन

करता है।

उपदेशको नमस्कार करनेसे यह

प्रतिज्ञा की जाती है कि इस प्रकरणमें

विरुद्ध पक्षके प्रतिषेधद्वारा ज्ञान, ज्ञेय

और ज्ञाताके भेदसे रहित परमार्थदर्शनका

प्रतिपादन करना अभीष्ट है ॥ १ ॥



### अद्वैतदर्शनकी वन्दना

अधुना अद्वैतदर्शनयोगस्य

नमस्कारस्तत्स्तुतये—

अब अद्वैतदर्शनयोगको, उसकी

मूर्तिके लिये, नमस्कार किया जाता है—

\* यहाँ अद्वैतमार्गप्रदायक आदि आचार्य नन्दिकाश्रमाधीश्वर तापसाग्रगण्य श्रीनारायणकी वन्दना की गयी है।

अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वमत्त्वमुखो हितः ।

अविवादोऽविरुद्धश्च देशितस्तं नमाम्यहम् ॥ २ ॥

इति तत्र 'अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वमत्त्वमुखो हितः' इति शब्दो निर्वाहः । अविवादोऽविरुद्धश्च देशितस्तं नमाम्यहम् ॥ २ ॥

स्पर्शनं स्पर्शः सम्बन्धो न विद्यते यस्य योगस्य केनचित्कदाचिदपि सोऽस्पर्शयोगो ब्रह्मस्वभाव एव, वै नामेति ब्रह्मविदामस्पर्शयोग इत्येवंप्रसिद्ध इत्यर्थः । स च सर्वमत्त्वमुखः । भवति कश्चिदत्यन्तमुखमाधनविशिष्टोऽपि दुःखरूपः, यथा तपः । अयं तु न तथा । किं नहि सर्वमत्त्वानां मुखः ।

तथैव भवति कश्चिद्विषयोपभोगः सुखो न हितः । अयं तु मुखो हितश्च नित्यमप्रचलितस्वभावत्वात् । किं चाविवादो विरुद्धवदन विवादः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहेण यस्मिन् विद्यते सोऽविवादः । कम्पात्? यतोऽविरुद्धश्च । य ईदृशो योगो

जिस योगका किसीसे कभी स्पर्श यानी सम्बन्ध नहीं है, उसे 'अस्पर्शयोग' कहते हैं; वह ब्रह्मस्वभाव ही है । 'वै' 'नाम' इन पदोंका यह तात्पर्य है कि वह 'ब्रह्मवेत्ताओंका अस्पर्शयोग' इस नामसे प्रसिद्ध है और वह समस्त प्राणियोंके लिये मुख्यकर होता है । कोई विषय तो अत्यन्त मुखमाधनविशिष्ट होनेपर भी दुःखरूप होता है, जसा कि तपः । किन्तु यह ऐसा नहीं है । तो फिर कैसा है? यह सभी प्राणियोंके लिये मुखदायक है ।

इसी प्रकार इस लोकमें कोई-कोई विषयसमया मुखदायक तो होती है किन्तु हितकर नहीं होती । किन्तु यथा तपः आचलितस्वभाव होनेके कारण मुखदायक भी है और हितकर भी । यही नहीं, यह अविवाद भी है । जिसमें पक्ष प्रतिपक्ष स्वीकार करके विरुद्ध स्थितियोंका विवाद नहीं होता उसे अविवाद कहते हैं । जैसा यह क्यों है? क्योंकि यह सबसे अविरुद्ध है । ऐसे

देशितः, उपदिष्टः शास्त्रेण तं जिम यांगका शास्त्रने उपदेश किया है,  
नमाम्यहं प्रणमामीत्यर्थः ॥ २ ॥ हमें मैं नमस्कार यानी प्रणाम करता हूँ।

द्वैतवादियोंका पारस्परिक विरोध

कथं द्वैतिनः परस्परं विरुध्यन्ते? द्वैतवादियोंमें परस्पर किस प्रकार  
इत्युच्यते— विरोध है? सो बतलाया जाता है—

भूतस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः केचिदेव हि।

अभूतस्यापरे धीरा विवदन्तः परस्परम् ॥ ३ ॥

उनमेंसे कोई-कोई वादी तो मनुष्य-पदार्थको उत्पन्न मानते हैं और कोई दूसरे  
वा-दशाली परस्पर विवाद करते हुए असत्यपदार्थको उत्पन्न स्वीकार करते हैं । ३ ॥

भूतस्य विद्यमानस्य वस्तुनो  
जातिमुत्पत्तिमिच्छन्ति वादिनः  
केचिदेव हि सांख्या न सर्व  
एव द्वैतिनः। यस्मादभूत-  
स्याविद्यमानस्यापरे वैशेषिका  
नैयायिकाश्च धीरा धीमन्तः  
प्राज्ञाभिमानिन इत्यर्थो वि-  
वदन्तो विरुद्धं वदन्तो ह्यन्योन्य-  
मिच्छन्ति जेतुमित्याभिप्रायः ॥ ३ ॥

कोई-कोई वादी—केवल सांख्य  
मतावलम्बी, सम्पूर्ण द्वैतवादी नहीं—  
भूत यानी विद्यमान वस्तुकी जाति—उत्पत्ति  
मानते हैं; और क्योंकि दूसरे धीर-  
वृद्धमान् यानी प्राज्ञाभिमानी वैशेषिक  
और नैयायिक लोग अभूत अर्थात्  
अविद्यमान वस्तुका जन्म स्वीकार करते  
हैं, इसलिये परस्पर विवाद यानी विरुद्ध  
भाषण करते हुए वे एक-दूसरेको  
जितनेको इच्छा करते रहते हैं—यह  
इसका तात्पर्य है ॥ ३ ॥

तैरेवं विरुद्धवदनेनान्याोन्य-  
पक्षप्रतिषेधं कुर्वद्भिः किं ख्यापितं  
भवत्युच्यते—

परस्पर विवाद करके एक-दूसरेके  
पक्षका गण्टन करनेवाले उन वादियोंद्वारा  
किस मिश्रान्तका प्रकाश किया जाता  
है सो बतलाने हैं—

भूतं न जायते किञ्चिदभूतं नैव जायते ।

विवदन्तोऽद्वया ह्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते ॥ ४ ॥

[ किन्तीका मन है ] 'काई मद्रस्त् उत्पन्न नही होगी' और [ काट कहते हैं ] 'अमद्रस्त् का जन्म नहीं होगा'—इस प्रकार परम्पर विवाद करनेवाले ये अद्वैतवादी\* अजाति (अज्ञानवाद) को ही प्रकाशित करते हैं ॥ ४ ॥

भूतं विद्यमानं वस्तु न जायते  
किञ्चिद्विद्यमानत्वादेवात्मवदित्येवं  
वदन्नमद्वादी सांख्यपक्षं प्रतिषेधति  
सज्जन्म । तथा भूतमविद्यमान-  
मविद्यमानत्वाच्चैव जायते  
शशविषाणवदित्येवं वद  
न्सांख्योऽप्यमद्वादिपक्षमसज्जन्म  
प्रतिषेधति । विवदन्तो विरुद्धं  
वदन्तोऽद्वया अद्वैतिनो ह्येते अन्योन्यस्य  
पक्षौ मदमतोर्जन्मनी प्रतिषेधन्तो  
ऽजातिमनुत्पत्तिमर्थान्ख्यापयन्ति  
प्रकाशयन्ति ते ॥ ४ ॥

कोई भी भूत अर्थात् विद्यमान  
वस्तु, विद्यमान होनेके कारण ही  
उत्पन्न नहीं होती; जैसे कि आत्मा—इस  
प्रकार कहकर अमद्वादी सांख्यके पक्ष  
मद्वादका खण्डन करता है। तथा  
सांख्य भी 'अभूत-अविद्यमान वस्तु  
अविद्यमान होनेके कारण ही शशशृङ्गके  
समान उत्पन्न नहीं हो सकती'—ऐसा  
कहकर अमद्वादीके पक्ष अमत्की  
उत्पत्तिकी प्रतिषेध करता है। इस प्रकार  
परम्पर विवाद यानी विरुद्ध भाषण  
करनेवाले ये अद्वैतवादी क्योंकि वस्तुतः  
ये अद्वैतवादी ही हैं एक दूसरेके पक्ष  
मज्जन्म और अमज्जन्मका खण्डन करते  
हैं अर्थात् अजाति अनुत्पत्तिको ही  
प्रकाशित करते हैं ॥ ४ ॥

\*\*\*

द्वैतवादियोंद्वारा प्रदर्शित अजातिका अनुपादन

ख्याप्यमानामजातिं तैरनुमोदामहे वयम् ।

विवदामो न तैः सार्धमविवादं निबोधत ॥ ५ ॥

\* यहाँ द्वैतवादियों की ही व्यापक 'अद्वैतवादी' कहा है।

हमारे द्वारा प्रकाशित की हुई अज्ञातका हम भी अनुमोदन करते हैं। हम इनमें विवाद नहीं करते। अतः तुम इस निर्विवाद [परमार्थदर्शन] को अच्छी तरह समझ लो ॥ ५ ॥

तैग्वं ख्याप्यमानापजातिमेव  
मस्त्वित्यनुमोदामहे केवलं न  
तः सार्धं विवदाम् पक्षप्रतिपक्ष  
ग्रहणेन; यथा तेऽन्योन्यामित्यभि  
प्रायः । अतस्तमविवादं विवादरहितं  
परमार्थदर्शनमनुज्ञातमस्माभिर्निबोधत  
हे शिष्याः ॥ ५ ॥

उनके द्वारा इस प्रकार प्रकाशित  
की गयी अज्ञातका हम 'ऐसा ही हो'  
इस प्रकार केवल अनुमोदन करते हैं।  
नात्पर्य यह है कि पक्ष-प्रतिपक्ष लेकर  
हम सार्ध विवाद नहीं करते, जैसा कि  
वे आपसमें किया करते हैं। अतः हे  
शिष्यागण! हमारे द्वारा उपदेश किये हुए  
इस अविवाद विवादरहित परमार्थदर्शनको  
तुम अच्छी तरह समझ लो ॥ ५ ॥

अज्ञातस्यैव धर्मस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।

अज्ञातो ह्यमृतो धर्मो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ ६ ॥

य वादिनाम् अज्ञान वस्तुका ही जन्म मर्त्यता स्वीकार करते हैं। किन्तु  
जो पदार्थ निश्चय ही अज्ञात और अमृत है वह मरणशालिताको कैसे प्राप्त  
हो सकता है? ॥ ६ ॥

सदसद्वादिनः सर्वेऽपीति

यहाँ ['वादिनः' पदसे] सभी सद्वादी

असद्वादी आभिप्रेत हैं। इस श्लोकका

पुरस्तात्कृतभाष्यश्लोकः ॥ ६ ॥

भाष्य पहले \* किया जा चुका है ॥ ६ ॥

स्वभावविपर्यय असम्भव है

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा ।

प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्धविष्यति ॥ ७ ॥

\* देखिये अद्वैतप्रकरण श्लोक २० का अर्थ।

मरणार्हत वस्तु कभी मरणशील नहीं हो सकती और मरणशील मरणहीन नहीं हो सकता क्योंकि क्रियाओंके स्वभावका विपर्यय किसी प्रकार होनेवाला नहीं है ॥ ७ ॥

स्वभावेनामृतो यस्य धर्मो गच्छति मर्त्यताम् ।

कृतकेनामृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः ॥ ८ ॥

जिसके मतमें स्वभावमें ही मरणहीन धर्म मरणशीलताको प्राप्त हो जाता है, उसके सिद्धान्तानुसार कृतक ( जन्म ) होनेके कारण वह अमृत पदार्थ निश्चल ( निरग्रहा ) कैसे रह सकेगा ? ॥ ८ ॥

उक्तार्थानां श्लोकाना-

मिहोपन्यासः परवादिपक्षाणामन्योन्य-

विरोधगुप्यापितानुत्पत्त्यनुमोदन

प्रदर्शनार्थः ॥ ७ ८ ॥

त्रिनका अर्थ पहले कहा जा चुका है ऐसे उपर्युक्त [ तीन ] श्लोकोंका उल्लेख यहाँ विपक्षी वादियोंके पक्षोंके पारम्परिक विरोधमें प्रकाशित अजातिका अनुमोदन प्रदर्शित करनेके लिये किया गया है ॥ ७ ८ ॥

... :- ...

यस्माद्लौकिक्यपि प्रकृतिर्न

विपर्येति, कासावित्याह—

क्योंकि लौकिक प्रकृतिका भी विपर्यय नहीं होता [ फिर पारमार्थिकीका तो कैसे होगा ? ] किन्तु वह प्रकृति है क्या ? इसपर कहते हैं—

मांसिद्धिकी स्वाभाविकी सहजा अकृता च या ।

प्रकृतिः मेति विज्ञेया स्वभावं न जहाति या ॥ ९ ॥

जो इनमें सिद्धिद्वारा प्राप्त, स्वभावसिद्धा, सहजा और अकृता है तथा कभी अपने स्वभावका परित्याग नहीं करती वही 'प्रकृति' है—ऐसा जानना चाहिये ॥ ९ ॥



सम्यक्मिद्धिः समिद्धिम्नत्र  
 भवा सांमिद्धिकी यथा योगिनां  
 सिद्धानाम् अणिमाद्यैश्वर्यप्राप्तिः  
 प्रकृतिः। सा भूतभविष्य-  
 कालयोरपि योगिनां न विपर्येति  
 नथैव सा। तथा स्वाभाविकी  
 द्रव्यस्वभावत एव यथाग्न्यादी-  
 नाम् उष्णप्रकाशादिलक्षणा,  
 मापि न कालान्तरे व्यभिचरति  
 देशान्तरे च। तथा सहजा  
 आत्मना सहैव जाता यथा पक्ष्यादी-  
 नामाकाशगमनादिलक्षणा।

अन्यापि या काचिदकृता  
 केनचिन्न कृता यथापां निम्न-  
 देशगमनादिलक्षणा। अन्यापि  
 या काचित्स्वभावं न जहाति सा  
 सर्वा प्रकृतिरिति विज्ञेया लोके।  
 मिथ्याकल्पितेषु लौकिकेष्वपि  
 वस्तुषु प्रकृतिर्नान्यथा भवति  
 किमुताजस्वभावेषु परमार्थ  
 वस्तुष्वमृतत्वलक्षणा प्रकृति  
 नान्यथा भवतीत्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

सम्यक् मिद्धिका नाम संमिद्धि है:  
 उसमें जाननेवालोंका 'सामिद्धिकी' कहते  
 हैं: जिस प्रकार कि सिद्ध योगियोंका  
 अणिमादि ऐश्वर्यकी प्राप्ति उनकी प्रकृति  
 है। योगियोंका उस प्रकृतिका भूत और  
 भविष्यत् कालमें भी विपर्यय नहीं होता—  
 वह जैसी का वैसी ही रहती है। तथा  
 'स्वाभाविकी' वस्तुके स्वभावमें सिद्ध;  
 जैसी कि अग्नि आदिकी उष्णता एवं  
 प्रकाशादिरूपा प्रकृति होती है। उसका भी  
 कालान्तर और देशान्तरमें व्यभिचार नहीं  
 होता। तथा 'सहजा'—अपने साथ ही  
 उत्पन्न होनेवाली, जैसे कि पक्षी आदिकी  
 आकाशगमनादिरूपा प्रकृति होती है।

और भी जो कोई 'अकृता'—  
 किसीके द्वारा सम्पादन न की हुई, जैसे  
 कि जन्तुकी प्रकृति निम्न प्रदेशकी ओर  
 जानेकी है। तथा इसके सिवा अन्य  
 भी जो कोई अपने स्वभावको नहीं  
 छोड़ती उस सबको लोकमें 'प्रकृति'  
 नामसे ही जानना चाहिये। मिथ्या  
 कल्पना की हुई लौकिक वस्तुओंमें भी  
 उनकी प्रकृति अन्यथा नहीं होती, फिर  
 अजगत्स्वभाव परमार्थ वस्तुओंमें उनकी  
 अमृतत्वलक्षणा प्रकृति अन्यथा नहीं हो  
 सकती—इसमें तो कहना ही क्या है?  
 यह इसका अभिप्राय है ॥ ९ ॥

जीवका जरामरण माननेमें दोष

किं विषया पुनः सा प्रकृति

वादीलोग जिसके अन्यथाभावकी

र्यम्या अन्यथाभावो वादिभिः कल्पना करती है इस प्रकृति का विषय  
कल्प्यते कल्पनायां वा को दोष क्या है? और उनकी कल्पनामें क्या  
इत्याह— दोष है? इसपर कहते हैं—

जरामरणनिर्मुक्ताः सर्वे धर्माः स्वभावतः ।

जरामरणमिच्छन्तश्च्यवन्ते तन्मनीषया ॥ १० ॥

समस्त जीव स्वभावमें ही जग मरणमें गहत है, उनके जग मरण स्वाभाव  
करनेवाले लोग, इस विचारके कारण ही, स्वभावमें च्युत हो जाते हैं ॥ १० ॥

जरामरणनिर्मुक्ताः — जरा-

'जरामरणनिर्मुक्ताः' अर्थात्

मरणादिसर्वविक्रियावर्जिता

जरामरणादि सम्पूर्ण विकारोंमें गहत है।

इत्यर्थः । के? सर्वे धर्माः सर्व

कौन? सम्पूर्ण धर्म अर्थात् समस्त

आत्मान

इत्येतत्स्वभावतः

जीवात्मा, स्वभावतः यानी प्रकृतिमें

प्रकृतितः । एवं स्वभावाः सन्तो

ही। ऐसे स्वभाववाले होनेपर भी जरा

धर्मा जरामरणमिच्छन्त इच्छन्त

मरणके इच्छुकके समान इच्छा करनेवाले

इवेच्छन्तो रज्ज्वामिव सर्पमात्मनि

अर्थात् रज्जुम सर्पकी भाँति आत्मामें

कल्पयन्तश्च्यवन्ते स्वभावन

जग मरणकी कल्पना करनेवाले जीव,

शुलन्तीत्यर्थः, तन्मनीषया जन्म-

उनकी मनीषा—जगमरणकी चिन्तामें

मरणाचिन्तया तद्भावभावितत्व-

अर्थात् उस भावमें भावित होनेके

दोषेणेत्यर्थः ॥ १० ॥

दोषवश अपन स्वभावमें च्युत—विचलित

हो जाते हैं ॥ १० ॥

## सांख्यमतपर वैशेषिककी आपत्ति

कथं सज्जातिवादिभिः मज्जातिवादी सांख्यमतावलम्बियोंका  
सांख्यैरनुपपन्नमुच्यत इत्याह कथन किस प्रकार असम्भूत है? सो  
वैशेषिकः— वैशेषिकमतावलम्बियों बतलाते हैं—

कारणं यस्य वै कार्यं कारणं तस्य जायते।

जायमानं कथमजं भिन्नं नित्यं कथं च तत् ॥ ११ ॥

जिस (सांख्यमतावलम्बियों) के मतमें कारण ही कार्य है उसके सिद्धान्तानुसार कारण ही उत्पन्न होता है। किन्तु जब कि वह जन्म लेनेवाला तो अजन्मा कैसे हो सकता है और भिन्न (विदीर्ण) होनेपर भी नित्य कैसे हो सकता है? ॥ ११ ॥

कारणं मृद्वुपादानलक्षणं यस्य वादिनो वै कार्यं कारणमेव कार्याकारेण परिणमते यस्य वादिन इत्यर्थः, तस्याजमेव सत्प्रधानादि कारणं महदादिकार्यरूपेण जायत इत्यर्थः। महदाद्याकारेण चेज्जायमानं प्रधानं कथमजमुच्यते तैर्विप्रतिषिद्धं चेदं जायतेऽजं चेति।

नित्यं च तैरुच्यते प्रधानं भिन्नं विदीर्णं स्फुटितमेकदेशेन सत्कथं नित्यं भवेदनित्यर्थः। न हि सावयवं \* जैसे चीज अङ्गुरूपमें फटता है।

जिस वादीके मतमें मृत्तिकाके समान उपादान कारण ही कार्य है अर्थात् जिसके मतमें कारण ही कार्यरूपमें परिणत होता है उसके सिद्धान्तानुसार प्रधानादि कारण अजन्मा होता हुआ भी महदादि कार्यरूपमें उत्पन्न होता है—ऐसा उसका तात्पर्य है। किन्तु यदि प्रधान महदादिरूपमें उत्पन्न होनेवाला है तो वे उसे अजन्मा कैसे बतलाते हैं? उत्पन्न होता है और अजन्मा भी है—ऐसा कथन तो परस्पर विरुद्ध है।

उसके सिवा वे प्रधानको नित्य भी बतलाते हैं। किन्तु वह भिन्न विदीर्ण अर्थात् एक देशमें स्फुटित यानी विकृत होनेवाला होकर भी नित्य कैसे हो

घटादि एकदेशम्कृतनधर्मि नित्यं  
दृष्टं लोक इत्यर्थः । विदीर्णं च  
स्यादेकदेशेनाजं नित्यं चेति  
एतद्विप्रतिषिद्धं तैरभिधीयत  
इत्यभिप्रायः ॥ ११ ॥

सकता है ? तात्पर्य यह कि घटादि  
मात्रयव पदार्थ जो एक देशमें स्फूर्तित  
होनेवाले हैं, लोकमें कभी नित्य नहीं  
देखे गये । अतः अथवा एक देशमें विदीर्ण  
होता है तथा अज और नित्य भी है—यह  
तो उनका विरुद्ध कथन ही है—ऐसा  
इसका अभिप्राय है ॥ ११ ॥

॥ ११ ॥

उक्तम्यैवार्थस्य स्पष्टीकरणार्थ-

उपर्युक्त अभिप्रायका ही स्पष्टीकरण

करनेके लिये कहने हैं—

माह—

कारणाद्यद्यनन्यत्वमतः कार्यमजं यदि ।

जायमानाद्धि वै कार्यात्कारणं ते कथं ध्रुवम् ॥ १२ ॥

यदि कारणसे कार्यकी अभिन्नता है तब तो तुम्हारे मतमें कार्य भी अजन्मा  
? और यदि ऐसा बात है तो उत्पन्न होनेवाले कार्यसे अभिन्न होनेपर कारण  
का किसे प्रकार निश्चित रह सकता है ? ॥ १२ ॥

कारणादजात्कार्यस्य यद्यनन्यत्व-

यदि तुम्हें अजन्मा कारणसे कार्यकी

मिष्टं त्वया ततः

अनन्यता इष्ट है तो [तुम्हारे मतमें]

कार्यकारणयो

कार्यमजमिति प्राप्तम् ।

यह बात सिद्ध होती है कि कार्य भी

अभिन्नत्वे

इदं चान्यद्विप्रतिषिद्धं

अजन्मा है । किन्तु कार्य है और

विप्रतिषिद्धं

कार्यमजं चेति तत्र ।

अतः तुम्हारे कथनमें एक

दृष्टांत विरोध है । उसका मित्रा, कार्य

और कारणकी अनन्यता होनेपर

उत्पत्तिशालि कार्यसे अभिन्न उसका

कारण नित्य और निश्चल कैसे रह

सकता है ? ऐसा कभी नहीं हो सकता

कि चान्यत्कार्यकारणयोग्यनन्यत्वे

जायमानाद्धि वै कार्यात्कारण-

मनन्यत्रित्यं ध्रुवं च ते कथं

भवेत् । न हि कुक्कुट्या एकदेशः किं मृगोका एक भ्रंश तो पकाया जाय  
पच्यत एकदेशः प्रमवाय और दूसरा मन्तानोत्पानिके योग्य बनाये  
कल्प्यते ॥ १२ ॥ रखा जाय ॥ १२ ॥

किं चान्यत्—

इसके सिवा और भी—

अजाद्वै जायते यस्य दृष्टान्तस्तस्य नास्ति वै ।  
जाताच्च जायमानस्य न व्यवस्था प्रसज्यते ॥ १३ ॥

जिसके मतमें अजन्मा वस्तुमें ही किसी कार्यकी उत्पत्ति होती है उसके पास निश्चय ही इसका कोई दृष्टान्त नहीं है । और यदि जात पदार्थमें ही कार्यकी उत्पत्ति मानी जाय तो अनवस्था उपस्थित हो जाती है ॥ १३ ॥

अजादनुत्पन्नाद्वस्तुनो जायते

जिस वादीके मतमें अज—अनुत्पन्न

जाताजातयो यस्य वादिनः कार्यं  
रूपयोग्यं दृष्टान्तस्तस्य नास्ति  
कारणत्वानुपपत्तिः वै, दृष्टान्ताभावे-

वस्तुमें कार्यकी उत्पत्ति होती है उसके पास निश्चय ही कोई दृष्टान्त नहीं है । अतः तात्पर्य यह हुआ कि दृष्टान्तका अभाव होनेके कारण यह बात मन्यं गिद्ध हो जाती है कि अज वस्तुमें किसीकी उत्पत्ति नहीं होती । और जब किसी जात—उत्पन्न होनेवाली वस्तुसे कार्यवर्गकी उत्पत्ति मानी जाती है तो वह भी किसी अन्य जात वस्तुमें उत्पन्न होने चाहिये और वह किसी औगहीमें उत्पन्न होने चाहिये—इस प्रकार कोई व्यवस्था ही नहीं रहती, अर्थात् अनवस्था उपस्थित हो जाती है ॥ १३ ॥

ऽर्थादजात्र किंचिज्जायत इति  
सिद्धं भवतीत्यर्थः । यदा  
पुनर्जाताजायमानस्य वस्तुनो-  
ऽभ्युपगमः, तदप्यन्यमाद  
जातात्तदप्यन्यम्मादिति न  
व्यवस्था प्रसज्यते । अनवस्थानं  
म्यादित्यर्थः ॥ १३ ॥

१५ और उनके अन्यान्य कारणों का

“यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्” “जिम अवस्थामें इसको दृष्टिमें  
(बृ० उ० २। ४। १४) इति सब आत्मा ही हो गया है” इस श्रुतिने  
परमार्थतो द्वैताभावः जो परमाथतः द्वैतका अभाव बतलाया  
श्रुत्योक्तस्तर्माश्रित्याह— है, इसीको आश्रित करके कहते हैं—

हेतोरादिः फलं येषामादिहेतुः फलस्य च।

हेतोः फलस्य चानादिः कथं तैरुपवर्ण्यते ॥ १४ ॥

जिनके मतमें हेतुका कारण फल है और फलका कारण हेतु है व हेतु  
और फलके अनर्थादित्वका प्रतिपादन कैसे करते हैं ॥ १४ ॥

हेतुर्धर्मादेरादिः कारणं जिन आदियोंके मतमें हेतु अर्थात्  
देहादिसंघातः फलं येषां धर्मादिका आदिकाण देहादि संघातस्य  
वादिनाम्। तथादिः कारणं फल है तथा देहादि संघातरूप फलका  
हेतुर्धर्माधर्मादिः फलस्य च देहादि आदिकाण धर्माधर्मादि हेतु हैं\* —इस  
संघातस्य। एवं हेतुफलयोगित प्रकार हेतु और फलका एक दूसरेके  
रेतरकार्यकारणत्वेनादिमत्त्वं साथ कारणरूपमें संकारणत्व बतलाकराव  
ब्रुवद्भिरेवं हेतोः फलस्य उन आगाद्वाग हेतु और फलका अनर्थादित्व  
चानादित्वं कथं तैरुपवर्ण्यते? किस प्रकार प्रतिपादन किया जाता  
विप्रतिषिद्धमित्यर्थः। न हि है? अर्थात् उनका यह कथन सर्वथा  
नित्यस्य कृदस्थस्यात्मनो हेतु हेतुफलसम्बन्ध का किमी प्रकार भी  
फलात्मना संभवति ॥ १४ ॥ सम्भव नहीं है ॥ १४ ॥

\*\*\*

\* अर्थात् जो धर्मादिका शरीरमूर्तिका प्राप्तिका कारण और शरीरका धर्मादि सम्पादनका  
कारण मानते हैं।

कथं तैर्विरुद्धमभ्युपगम्यत न किम प्रकार विरुद्ध मतको  
उत्पद्यते— माना हैं सो बतलाया जाता है—

हेतोरादिः फलं येषामादिहेतुः फलस्य च ।

तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥ १५ ॥

जिनके मतमें हेतु का कारण फल है और फल का कारण हेतु है उनकी  
मानी हुई] उत्पत्ति ऐसी ही है जैसे पुत्रसे पिताका जन्म होना ॥ १५ ॥

हेतुजन्यादेव फलाद्धेतो हेतुमें उत्पन्न होनेवाले फलमें ही  
जन्याभ्युपगच्छतां तेषामीदृशो हेतु का जन्म माननेवाले उन लोगोंके मतमें  
विरोध उक्तो भवति यथा ऐसा ही विरोध कहा जाता है जैसे पुत्रसे  
पुत्राज्जन्म पितुः ॥ १५ ॥ पिताका जन्म बतलानेमें ॥ १५ ॥

\*\*\*

यथोक्तो विरोधो न यदि तुम ऐसा मानते हो कि उपर्युक्त  
उक्तोऽभ्युपगन्तुमिति चेन्नन्यसे— विरोध मानना उचित नहीं है तो—

संभवे हेतुफलयोरेषितव्यः क्रमस्त्वया ।

युगपत्संभवे यस्मादसम्बन्धो विषाणवत् ॥ १६ ॥

तुम्हें हेतु और फलकी उत्पत्तिमें क्रम स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि  
नहूँ साथ साथ उत्पन्न होनेमें ना [दावे चाये] भागोंके समान परस्पर [कार्य  
भाग्यरूप] सम्बन्ध हो नहीं हो सकता । १६ ॥

संभवे हेतुफलयोरुत्पत्तौ क्रम तुम्हें हेतु और फलकी उत्पत्तिमें  
एषितव्यस्त्वयान्वेष्टव्यो हेतुः क्रम अर्थात् पहले हेतु होता है और फिर  
फल इस प्रकार दोनोंका पौर्वापर्य खोजना  
पूर्व पश्चात्फलं चेति । इतश्च चाहिये, क्योंकि जिस प्रकार गौके साथ



युगपत्संभवे यस्माद्धेतुफलयोः साथ उत्पन्न होनेवाले दायें और बायें  
कार्यकारणत्वेनासम्बन्धः, यथा सींगोंका परस्पर सम्बन्ध नहीं होता उसी  
युगपत्संभवतोः सव्येतर- प्रकार मथ मथ उत्पन्न होनेपर तो हेतु  
गोविषाणयोः ॥ १६ ॥ और फलका परस्पर कार्य कारणरूपमें  
सम्बन्ध ही नहीं होगा ॥ १६ ॥

कथमसम्बन्धः ? इत्याह—

उनका किस प्रकार सम्बन्ध नहीं  
होगा ? सो बतलाते हैं—

फलादुत्पद्यमानः सन्न ते हेतुः प्रसिध्यति ।

अप्रसिद्धः कथं हेतुः फलमुत्पादयिष्यति ॥ १७ ॥

तुम्हारे मतमें यदि हेतु फलमें उत्पन्न होता है तो वह [हेतुरूपमें] सिद्ध  
ही नहीं हो सकता, और अप्रसिद्ध हेतु फलको उत्पन्न कैसे करेगा ? ॥ १७ ॥

जन्यात्स्वतोऽलब्धात्मकात्

जन्य अर्थात् जो स्वतः प्राप्त नहीं

फलादुत्पद्यमानः सञ्ज्ञाश

है उस शशशृङ्गके समान अमृत फलमें

विषाणादेरिवामतो न हेतुः

उत्पन्न होनेवाला होनेपर तो हेतु ही

प्रसिध्यति जन्म न लभते ।

सिद्ध नहीं होता अर्थात् उसका जन्म

अलब्धात्मकोऽप्रसिद्धः सञ्ज्ञाश

नहीं हो सकता । इस प्रकार शशशृङ्गके

विषाणादिकल्पस्तव कथं फल-

समान जियको स्वतः उपलब्धि नहीं

मुत्पादयिष्यति ? न हीतरेतरापेक्ष-

है वह अप्रसिद्ध हेतु तुम्हारे मतमें किस

सिद्धयोः शशविषाणकल्पयोः

प्रकार फल उत्पन्न कर देगा ? एक-

कार्यकारणभावेन सम्बन्धः

दृशंका अपेक्षामें सिद्ध होनेवाले तथा

कचिद् दृष्टः, अन्यथा वेत्यभि-

शशशृङ्गके समान मत्वथा अमृत पदार्थोंका

प्रायः ॥ १७ ॥

कार्य कारणभावमें अथवा किसी और

प्रकार कर्णों सम्बन्ध नहीं देखा गया—यह

इसका अभिप्राय है ॥ १७ ॥

यदि हेतोः फलात्मिद्धिः फलसिद्धिश्च हेतुतः ।

कतरत्पूर्वनिष्पन्नं यस्य सिद्धिरपेक्षया ॥ १८ ॥

[तुम्हारे मतमें] यदि फलमें हेतुकी सिद्धि होती है और हेतुमें फलकी सिद्धि होती है तो उनमें पहले कौन हुआ ? जिसकी अपेक्षामें कि दूसरेकी आविर्भाव माना जाय ? ॥ १८ ॥

असम्बन्धतादोषेणापोदितेऽपि

हेतुफलयोः कार्यकारणभावे यदि

हेतुफलयोरन्योन्यसिद्धिरभ्युप-

गम्यत एव त्वया कतरत्पूर्व-

निष्पन्नं हेतुफलयोर्यस्य पश्चाद्भाविनः

सिद्धिः स्यात्पूर्वसिद्धयपेक्षया

तद्वृहीत्यर्थः ॥ १८ ॥

हेतु और फलके कार्य कारणभावका

असम्बन्धतादोषमें निराकरण कर दिया

जानपर भी यदि तुम हेतु और फलकी

एक दूसरेमें सिद्धि मानते हो तो

इन हेतु और फलमेंसे पहले कौन

हुआ—मैं बतलाओ, जिसकी पूर्वसिद्धि की

अपेक्षामें पीछे होनेवालेकी सिद्धि मानी

जाय —यह उसका तात्पर्य है ॥ १८ ॥

\*\*\*

अथैतन्न शक्यते वक्तुमिति

मन्यसे,

और यदि तुम ऐसा मानते हो कि

यह नहीं बतलाया जा सकता तो—

अशक्तिरपरिज्ञानं क्रमकोपोऽथ वा पुनः ।

एवं हि सर्वथा बुद्धैरजातिः परिदीपिता ॥ १९ ॥

यह अशक्ति (अमायध्य) अज्ञान है अथवा फिर तो उसमें उपर्युक्त क्रमका भा विषय ही जाता है [ क्योंकि उनके पूर्वाग्रहका ज्ञान न होनेसे उनमें जो पूर्ववर्ती है वह कारण है और पीछे होनेवाला कार्य है ऐसा कोई नियम भी नहीं रह सकता ] । उस प्रकार इन सिद्धिमानोंने सर्वथा अजातिको ही प्रकाशित किया है ॥ १९ ॥

मेयमशक्तिर्गग्नानं तत्त्वाविवेको

मृदतेत्यर्थः । अथवा योऽयं  
त्वयोक्तः क्रमो हेतोः फलस्य  
मिद्धः फलाच्च हेतोः  
मिद्धिरितीतरेतरानन्तर्यलक्षण-  
स्तस्य कोपो विपर्यायोऽन्यथाभावः  
स्यादित्यभिप्रायः । एवं हेतु  
फलयोः कार्यकारणभावा-  
दुपपत्तेरजातिः सर्वस्यानुत्पत्तिः  
परिदीपिता प्रकाशितान्योन्य-  
पक्षदोषं ब्रुवद्भिर्वादिभिर्बुद्धैः  
पण्डितैरित्यर्थः ॥ १९ ॥

यत् अशक्तः । गग्नानं । अशक्तः ।

तत्त्वाविवेको मृदतेत्यर्थः । अथवा योऽयं  
त्वयोक्तः क्रमो हेतोः फलस्य मिद्धः  
फलाच्च हेतोः मिद्धिरितीतरेतरानन्तर्यलक्षण-  
स्तस्य कोपो विपर्यायोऽन्यथाभावः  
स्यादित्यभिप्रायः । एवं हेतु फलयोः  
कार्यकारणभावादुपपत्तेरजातिः सर्वस्यानुत्पत्तिः  
परिदीपिता प्रकाशितान्योन्यपक्षदोषं  
ब्रुवद्भिर्वादिभिर्बुद्धैः पण्डितैरित्यर्थः ॥ १९ ॥

ननु हेतुफलयोः कार्यकारण-  
भाव इत्यस्माभिरुक्तं शब्दमात्र  
माश्रित्यच्छलमिदं त्वयोक्तं  
पुत्राज्जन्म पितुर्यथा, विषाण-  
वच्चासम्बन्ध इत्यादि । न  
ह्यस्माभिरसिद्धाद्धेतोः फलमिद्धि-  
रसिद्धाद्वा फलाद्धेतुमिद्धिगभ्युप-  
गता । किं तर्हि ? बीजाङ्कुर-  
वत्कार्यकारणभावोऽभ्युपगम्यत  
इति ।

१९० हमने जो कहा कि हेतु  
और फलका परस्पर कार्य कारणभाव  
है सो तुमने उस शब्दमात्रको पकड़ कर  
छलपूर्वक ऐसा कह दिया कि 'जैसे  
पुत्रसे पिताका जन्म होता है' '[दावे  
बाँये] सोगोंके समान [उनका परस्पर]  
सम्बन्ध ही नहीं हो सकता' इत्यादि ।  
हमने असिद्ध हेतुसे फलकी सिद्धि  
अथवा असिद्ध फलसे हेतुकी सिद्धि  
कभी नहीं मानी तो फिर क्या माना है ?  
हम तो बीज और अङ्कुरके सम्मान केवल  
उनका कार्य कारणभाव मानते हैं ।

अत्रोच्यते—

सिद्धान्ती—इसपर हमें यह कहना है कि—

बीजाङ्कगण्यो दृष्टान्तः सदा साध्यसमो हि सः ।  
न हि साध्यसमो हेतुः सिद्धौ साध्यस्य युज्यते ॥ २० ॥

बीजाङ्क नामका जो दृष्टान्त है वह तो गदा साध्यके ही समान है ।  
एव जो हेतु साध्यके ही सदृश होता है वह साध्यकी सिद्धिमें उपयोगी नहीं  
गता ॥ २० ॥

|                                    |                                         |
|------------------------------------|-----------------------------------------|
| बीजाङ्कगण्यो दृष्टान्तो यः         | बीजाङ्क नामका जो दृष्टान्त है           |
| स साध्येन तुल्यो                   | वह तो साध्यके ही समान है—ऐसा            |
| बीजाङ्कदृष्टान्तस्य                | में आभिस्राय है । यदि कहो कि बीज        |
| साध्यसमत्वम्                       | और अङ्कुरका कार्य कारणभाव तो            |
| प्रमेत्यभिप्रायः ।                 | प्रत्यक्ष ही अनादि है तो ऐसी बात नहीं   |
| ननु प्रत्यक्षः                     | है क्योंकि इनमेंसे पूर्व पूर्व [ अङ्कुर |
| कार्यकारणभावो बीजाङ्कुरयो-         | और फल ] को परिवर्तियोंके समान           |
| गनादिः ? न, पूर्वस्य पूर्वस्या-    | आदिमान् माना गया है । जिस प्रकार        |
| परवदादिमन्वाभ्युपगमात् ।           | इस समय बीजमें उत्पन्न हुआ दूसरा         |
| यथेदानीमुत्पन्नोऽपरोऽङ्कुरो बीजा-  | अङ्कुर आदिमान् है उसी प्रकार क्रमशः     |
| दादिमान्बीजं चापरमन्यस्मा-         | द्वारे अङ्कुरमें उत्पन्न हुआ दूसरा बीज  |
| दङ्कुरादिति क्रमेणोत्पन्नत्वा-     | भी आदिमान् है । इस प्रकार पूर्व-पूर्व   |
| दादिमत् । एवं पूर्वः पूर्वोऽङ्कुरो | अङ्कुर और पूर्व पूर्व बीज आदिमान्       |
| बीजं च पूर्व पूर्वमादिमदेवेति      | ही है । अतः सम्पूर्ण बीजाङ्कुरवर्गका    |
| प्रत्येकं सर्वस्य बीजाङ्कुरजान-    | प्रत्येक बीज और अङ्कुर आदिमान्          |
| स्यादिमत्त्वात्कस्यचिदप्यनादि      | होनेके कारण किसीका भी अनादि             |
| त्वानुपपत्तिः । एवं हेतुफलानाम् ।  | होना असम्भव है । यही न्याय हेतु और      |
|                                    | फलके विषयमें भी समझना चाहिये ।          |

अथ बीजाङ्कुरसन्ततेरनादि-

मत्त्वमिति चेत्? न,

बीजाङ्कुर-  
मन्ततिनिगमः

एकत्वानुपपत्तेः । न

हि बीजाङ्कुर-

व्यतिरेकेण बीजाङ्कुरमन्तति-

नापेकाभ्युपगम्यते हेतुफलमन्ततिर्वा

तदनादित्ववार्दिभिः । तस्मात्मूकं

हेतोः फलस्य चानादिः कथं

तैरुपवर्ण्यत इति । तथा चान्य

दप्यनुपपत्तेर्नच्छलमित्यभिप्रायः ।

न च लोके साध्यममो हेतुः

माध्यमिद्धौ सिद्धिनिमित्तं

प्रयुज्यते प्रमाणकुशलैरित्यर्थः ।

हेतुरिति दृष्टान्तोऽत्राभिप्रेतः,

गमकत्वात् । प्रकृतो हि दृष्टान्तो

न हेतुरिति ॥ २० ॥

यदि कहों कि बीजाङ्कुरपरम्परा  
तो अनादि हो हो सकती है; तो ऐसा  
कहना ठीक नहीं; क्योंकि उसका  
एकत्व नहीं माना गया । हेतु-फलका  
अनादित्व प्रतीपादन करनेवालोंने बीज  
और अङ्कुरमें भिन्न बीजाङ्कुरपरम्परा  
अथवा हेतुफलपरम्परा नामका कोई  
एक स्वतन्त्र पदार्थ नहीं माना । अतः  
'वे लोग हेतु और फलका अनादित्व  
किस प्रकार प्रतिपादन करते हैं' यह  
कथन बहुत ठीक है । इसके सिवा  
अनुपपत्ति होनेके कारण भी हमारा  
कथन छल नहीं है—ऐसा इसका  
नात्यर्थ है । अभिप्राय यह है कि लोकमें  
प्रमाणकुशल पुरुषोंद्वारा साध्यको सिद्धिके  
निये साध्यक ही मदृश हेतुका प्रयोग  
नहीं किया जाता यहाँ 'हेतु' शब्दका  
अभिप्राय दृष्टान्त है, क्योंकि वह  
उसीका जायक है, यहाँ दृष्टान्तका ही  
प्रकरण भी है—हेतुका नहीं ॥ २० ॥

अज्ञानवाद निरूपण

कथं

बुद्धैरजातिः

परिदृष्टोने अज्ञातिको ही किस प्रकार

परिदीपितेत्याह—

प्रकाशित किया है? इसपर कहत है—

पूर्वापरापरिज्ञानमजातेः

परिदीपकम् ।

जायमानाद्धि वै धर्मात्कथं पूर्वं न गृह्यते ॥ २१ ॥

[हेतु और फलके] पोवांपर्यका जो अज्ञान है वह अनुत्पत्तिका ही प्रकाशक  
 क्योंकि यदि कार्य [सन्तु] उत्पन्न हुआ होता तो उसका कारण क्यों  
 न ग्रहण किया जाता? ॥ २१ ॥

यदेतद्धेतुफलयोः पूर्वापरा  
 परिज्ञानं तच्चैतदजातेः परिदीपक-  
 प्रबोधकमित्यर्थः। जायमानो हि  
 चेद्धर्मो गृह्यते, कथं तस्मात्पूर्व  
 कारणं न गृह्यते। अवश्यं हि  
 जायमानस्य ग्रहीत्रा तज्जनकं  
 ग्रहीतव्यम्। अन्यजनकयोः  
 सम्बन्धस्यानपेक्षत्वात्। तस्मा  
 दजातिपरिदीपकं तदित्यर्थः ॥ २१ ॥

यह जो हेतु और फलके पोवांपर्यका  
 अज्ञान है वह अजातिका ही परिदीपक  
 अर्थात् आपक है। यदि कार्य उत्पन्न होता  
 ग्रहण किया जाता है तो उसमें पूर्ववर्ती  
 कारण क्यों नहीं ग्रहण किया जाता?  
 उत्पन्न होनेवाली वस्तुको ग्रहण करनेवाले  
 पुरुषद्वारा उसकी उत्पत्तिका कारण भी  
 अवश्य ही ग्रहण किया जाना चाहिये,  
 क्योंकि अन्य और जनक पदार्थोंका सम्बन्ध  
 अनिवार्य है। इसलिये तात्पर्य यह है कि  
 यह अजातिका ही प्रकाशक है ॥ २१ ॥

मदसदादिवादोंकी अनुपपत्ति

इतश्च न जायते किञ्चित्,  
 यज्जायमानं वस्तु—

इसलिये भी कोई वस्तु उत्पन्न नहीं  
 होती, क्योंकि उत्पन्न होनेवाली वस्तु—

स्वतो वा परतो वापि न किञ्चिद्वस्तु जायते।

सदसत्सदसद्वापि न किञ्चिद्वस्तु जायते ॥ २२ ॥

स्वतः अथवा परतः [किसी भी प्रकार] कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती,  
 क्योंकि सत्, असत् अथवा सदसत् ऐसी कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं होती ॥ २२ ॥

स्वतः पत उभयतो वा  
 मदमत्सदमद्वा न जायते न तस्य  
 केनचिदपि प्रकारेण जन्म सम्भवति ।  
 न तावत्स्वयमेवापरिनिष्पन्नात्स्वतः  
 स्वरूपात्स्वयमेव जायते यथा  
 घटस्तस्मादेव घटात् । नापि  
 पततोऽन्यस्मादन्यो यथा घटात्पटः  
 पटात्पटान्तरम् । तथा नोभयतः,  
 विरोधात्; यथा घटपटाभ्यां घटः  
 पटो वा न जायते ।

ननु मृदो घटो जायते पितृश्च  
 पुत्रः । सत्यम्, अस्ति जायत इति  
 प्रत्ययः शब्दश्च मृदानाम् । तावेव  
 शब्दप्रत्ययौ विवेकिभिः परीक्ष्येते  
 किं सत्यमेव तावुत मृधेति । यावता  
 परीक्ष्यमाणो शब्दप्रत्ययविषयं वस्तु  
 घटपुत्रादिलक्षणं शब्दमात्रमेव तत् ।  
 "वाचाग्म्यम्" ( छा० ३० ६ ।  
 १ । ४ ) इति श्रुतेः ।

अपनय दमय्य अगता दाना गय  
 सत्, असत् अथवा मदमदरूपमें उ गय  
 त्तो होता है किन्तु 'मदमद' रूपमें नहीं ।  
 तस्य जन्म सम्भवति । न तस्य ? जिस प्रकार  
 घटा उसी प्रकार पट उत्पन्न नहीं हो सकता  
 उसी प्रकार मृदु भी वस्तु स्वयं अपन  
 अपरिनिष्पन्न ( पूर्णतया तयार न हए )  
 स्वरूपमें स्वतः ही उत्पन्न नहीं हो  
 सकती और न किसी अन्यसे ही  
 अन्यकी उत्पत्ति हो सकती है; जैसे घटमें  
 पटकी अथवा पटमें पटान्तर्की । तथा  
 उसी तरह विरोध होनेके कारण दोनोंमें  
 भी किसीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती  
 जिस प्रकार कि घट और पट दोनोंमें घट  
 या पट कोई उत्पन्न नहीं हो सकता ।

यदि कहा कि मिट्टीमें घटा उत्पन्न  
 होता है और पितामें पुत्रका जन्म होता  
 है तो, ठीक है परन्तु 'उत्पन्न होता है'  
 ऐसा शब्द और उसकी प्रतीति मुखोंकी  
 ही हुआ करती है । विवेकी लोग तो उन  
 शब्द और प्रतीतिकी — वे सत्य हैं अथवा  
 मिथ्या — इस प्रकार परीक्षा किया करते  
 हैं । किन्तु परीक्षा की जातकर तो शब्द  
 और उसकी प्रतीतिकी विषयभूत घट  
 अथवा पुत्रादिमपि वस्तु केवल शब्दमात्र  
 ही हैं, जैसा कि "वाचाग्म्यम्" इत्यादि  
 श्रुतिमें प्रमाणित होता है ।



मच्चेत्र जायते मत्त्वान्मृत्पित्रा-

दिवत् । यद्यमत्तथापि न

जायतेऽमत्त्वादेव शशविषाणादिवत् ।

अथ सदमत्तथापि न जायते

विरुद्धस्यैकम्यामम्भवात् । अतो न

किञ्चिद्वस्तु जायत इति सिद्धम् ।

येषां पुनर्जनिरेव जायत

इति क्रियाकारकफलैकत्वम्

अभ्युपगम्यते क्षणिकत्वं

च वस्तुनः, ते दूरत एव

न्यायापेताः । इदमित्थमित्यव-

धारणक्षणान्तरगनवस्थानादननु

भूतस्य स्मृत्यनुपपत्तेश्च ॥ २२ ॥

यदि वस्तु सत् (विद्यमान) है तो मृत्तिका और पित्त आदिके समान मत् होनेके कारण ही उत्पन्न नहीं हो सकती ।

यदि अमत् है तो भी शशशृङ्गादिके समान अमत् होनेके कारण ही उत्पन्न नहीं हो सकती । और यदि सदसत् है तो भी उत्पन्न नहीं हो सकती, क्योंकि एक ही वस्तु विरुद्ध स्वभाववाली होनी असम्भव है । अतः यही सिद्ध हुआ कि कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं होती ।

इसके विपरीत जिन (बौद्धों) के मतमें जन्मक्रियाका ही जन्म होता है — इस प्रकार जो क्रिया, कारक और फलकी एकता तथा वस्तुका क्षणिकत्व स्वीकार करने हैं वे तो बिल्कुल ही युक्तिशून्य हैं क्योंकि 'यद् गम्या है' इस प्रकार निश्चय करनेके क्षणमें दूसरे ही क्षणमें स्थिति न रहनेके कारण [ पदार्थका अनुभव नहीं हो सकता ] और बिना अनुभव हुए पदार्थकी स्मृति होना असम्भव है ॥ २२ ॥

हेतु फलका अनादित्व उनकी अनुर्यातिका सूचक है

किं च हेतुफलयोगादित्व-

पभ्युपगच्छता त्वया बलाद्धेतुफलयो

गजमैवाभ्युपगतं म्यात् । तत्कथम् ?

यही नहीं, हेतु और फलका अनादित्व स्वीकार करनेवाले तुम्हारे द्वारा तो बलात् हेतु और फलकी अनुर्याति ही स्वीकार कर ली गयी है । सो किस प्रकार ?

हेतुर्न जायतेऽनादेः फलं चापि स्वभावतः ।

आदिर्न विद्यते यस्य तस्य ह्यादिर्न विद्यते ॥ २३ ॥

अनादः फलमें कोई हेतु उत्पन्न नहीं हो सकता और उसी प्रकार स्वभावसे ही । अनादि हेतुमें । फलकी भी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि जिस वस्तुका कोई आदि ( कारण ) नहीं होता उसका आदि ( जन्म ) भी नहीं होता ॥ २३ ॥

अनादेर्गदिरहितात्फलाद्धेतुर्न  
जायते । न ह्यनुत्पन्नादनादेः  
फलाद्धेतोर्जन्मेष्यते त्वया । फलं  
चादिरहितादनादेर्हेतोरजात्स्वभावतः  
एव निर्निमित्तं जायत इति  
नाभ्युपगम्यते ।

तस्मादनादित्वमभ्युपगच्छता  
त्वया हेतुफलयोरजन्मैवाभ्युप  
गम्यते । यस्मादादिः कारणं न  
विद्यते यस्य लोके तस्य ह्यादिः  
पूर्वोक्ता जातिर्न विद्यते । कारणवत  
एव ह्यादिरभ्युपगम्यते  
नाकारणवतः ॥ २३ ॥

अनादि अर्थात् आदिरहित फलसे  
हेतु उत्पन्न नहीं होता । जिसकी कभी  
उत्पत्ति नहीं हुई तबसे अनादि फलसे  
तो तुम हेतुका जन्म मानने ही नहीं  
हो और न ऐसा ही मानते हो कि  
अनादि - आदिरहित अर्थात् अजन्मा  
हेतुमें बिना किसी निमित्तके स्वभावतः  
ही फलकी उत्पत्ति हो जाती है ।

अतः हेतु और फलका अनादित्व  
माननवाले तुम्हारे द्वारा उनकी अनुत्पत्ति  
ही ग्याकार कर ली जाती है, क्योंकि  
लोकमें जिस वस्तुका आदिकारण नहीं  
होता उसका आदि अर्थात् पूर्वोक्त जन्म  
भी नहीं होता । जिसका कोई कारण होता  
है उसीका जन्म भी माना जाता है;  
कारणरहित पदार्थका नहीं ॥ २३ ॥



ब्राह्मार्थवाद निरूपण

उक्तस्यैवार्थस्य दृढीकरण-  
चिकीर्षया पुनराक्षिपति—

पूर्वोक्त अर्थको ही पुष्ट करनेकी  
इच्छामें फिर दोष प्रदर्शित करते हैं—

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमन्यथा द्वयनाशतः ।

संक्लेशस्योपलब्धेश्च परतन्त्रास्मिता मता ॥ २४ ॥

प्रज्ञप्ति (शब्दस्पर्शादि ज्ञान) को सनिमित्त (बाह्याविषययुक्त) मानना चार्त्तव्य, न - ता [शब्दस्पर्शादि] द्वैतका नाश हो जायगा इसका सिद्धा [अग्निदाह आदि] प्रमाणको उपलब्धिसमे भी अन्य मतावलम्बियोंके शास्त्रद्वारा प्रतिपादित द्वैतकी मता मानी गयी है ॥ २४ ॥

प्रज्ञानं प्रज्ञप्तिः शब्दादि-  
प्रतीतिस्तस्याः सनिमित्तत्वम्;  
निमित्तं कारणं विषय इत्ये-  
तत्सनिमित्तत्वं सविषयत्वं  
स्वात्मव्यतिरिक्तविषयतेत्येतत्  
प्रतिजानीमहे । न हि निर्विषया  
प्रज्ञप्तिः शब्दादिप्रतीतिः स्यात्,  
तस्याः सनिमित्तत्वात् । अन्यथा  
निर्विषयत्वे शब्दस्पर्शनीलपीत-  
लोहितादिप्रत्ययवैचित्र्यस्य द्वयस्य  
नाशनो नाशोऽभावः प्रसज्ये-  
तेत्यर्थः । न च प्रत्ययवैचित्र्यस्य  
द्वयस्याभावोऽस्ति प्रत्यक्षत्वात् ।  
अतः प्रत्ययवैचित्र्यस्य द्वयस्य  
दर्शनात्, परेषां तन्त्रं परतन्त्र-  
मित्यन्यशास्त्रम्, तस्य परतन्त्रस्य  
परतन्त्राश्रयस्य बाह्यार्थस्य ज्ञान  
व्यतिरिक्तस्यास्मिता मताभिप्रेता ।

प्रज्ञान अर्थात् शब्दादि-प्रतीतिको  
नाम प्रज्ञप्ति है । वह सनिमित्त है ।  
निमित्त कारण अर्थात् विषयको कहते  
हैं; अतः सनिमित्त—सविषय यानी  
अपनेमें आन्तरिक विषयके सहित है उसी  
रूप [ उसके विषयमें ] प्रतिज्ञा करते हैं ।  
[ अर्थात् हमारा कथन है कि ] प्रज्ञप्ति  
यानी शब्दादि प्रतीति निर्विषया नहीं हो  
सकती, क्योंकि वह सनिमित्त है ।  
अन्यथा उसे निर्विषय माननेपर तो  
शब्द, स्पर्श एवं नील पीत और लोहित  
आदि प्रतीतिको विविचित्ररूप द्वैतका  
नाश हो जायगा अर्थात् उसके नाश  
यानी अभावका प्रमाण उत्पन्न हो  
जायगा और प्रत्यक्ष सिद्ध होनेके कारण  
प्रत्ययवैचित्र्यरूप द्वैतका अभाव है  
नहीं । अतः प्रत्ययवैचित्र्यरूप द्वैतको  
उपलब्धिसमे, परतन्त्र यानी दूसरोंके  
शास्त्र; उन परकीय तन्त्रोंका अर्थात्  
परकीय तन्त्रोंके आश्रित जो प्रज्ञानके  
आन्तरिक अन्य बाह्य पदार्थ हैं उनका  
अस्मिन्त्र भी स्वीकार किया गया है ।

न हि प्रज्ञमेः प्रकाशमात्र-  
स्वरूपाया नीलपीतादिबाह्यालम्बन-  
वैचित्र्यमन्तरेण स्वभावभेदेनैव  
वैचित्र्यं सम्भवति। स्फटिकस्यैव  
नीलाद्युपाध्याश्रयैर्विना वैचित्र्यं  
न घटत इत्यभिप्रायः।

इतश्च परतन्त्राश्रयस्य बाह्यार्थस्य  
ज्ञानव्यतिरिक्तस्यास्तित्वा। संक्लेशनं  
संक्लेशो दुःखमित्यर्थः। उपलभ्यते  
ह्यग्निदाहादिनिमित्तं दुःखम्।  
यद्यग्न्यादिबाह्यं दाहादि-  
निमित्तं विज्ञानव्यतिरिक्तं न  
स्यात्ततो दाहादिदुःखं  
नोपलभ्येत। उपलभ्यते तु। अतस्तेन  
पन्यामहेऽस्ति बाह्योऽर्थ इति। न  
हि विज्ञानमात्रे संक्लेशो युक्तः,  
अन्यत्रादर्शनादित्यभिप्रायः। २४।

केवलप्रकाशमात्रस्वरूपा प्रज्ञा की  
यह विचित्रता नील पीतादि बाह्य  
आलम्बनाका विचित्रताके बिना केवल  
स्वभावभेदसे ही होने सम्भव नहीं है।  
तात्पर्य यह है कि स्फटिकके समान,  
नील पीतादि उपाधियोंको आश्रय किये  
बिना, यह विचित्रता नहीं हो सकती।

इसके बिना इसलिये भी दूसरोंके  
शास्त्रोंके आश्रित ज्ञानव्यतिरिक्त बाह्य  
पदार्थोंका अस्तित्व व्याकार किया गया  
है कि अग्निदाहादिक कारणसे होनेवाला  
संक्लेश यानी दुःख उपलब्ध होता है।  
संक्लेशका अर्थ संक्लेशन अर्थात् दुःख  
है। यदि विज्ञानमें अतिरिक्त दाहादिका  
निमित्तभूत अग्नि आदि छोटे बाह्य पदार्थ  
न होता तो दाहादज्जाना दुःख उपलब्ध  
नहीं होना चाहिये था। किन्तु उपलब्ध  
होता ही है, इसमें हम मानते हैं कि  
बाह्य पदार्थ अवश्य है। अभिप्राय यह  
है कि केवल विज्ञानमात्रमें क्लेश होना  
सम्भव नहीं है, क्योंकि अन्यत्र ऐसा  
नहीं देखा गया ॥ २४ ॥

॥ २४ ॥

विज्ञानवादिकर्तृक बाह्यार्थवादनिषेध

अत्रोच्यते—

| इस विषयमें हमारा कथन है कि—

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वमिष्यते युक्तिदर्शनात् ।  
निमित्तम्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥ २५ ॥

पुर्वोक्त युक्ति के अनुसार हम प्रज्ञप्तिका आश्रयत्व स्वीकार करते हैं। परन्तु भूतदर्शने हम उस विषयका अविषयत्व मानते हैं। २५

बाह्यमेवं प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वं  
द्वयसंक्लेशोपलब्ध्ययुक्तिदर्शना  
दिष्यते त्वया । स्थिरीभव  
तावत्त्वं युक्तिदर्शनं वस्तुन-  
स्तथात्वाभ्युपगमे कारणमित्यत्र ।

बृहि किं तत इति ।

उच्यते ।

निमित्तस्य

प्रज्ञप्त्यालम्बनाभिमतस्य घटादे-  
रनिमित्तत्वमनालम्बनत्वं वैचित्र्याहेतुत्व-  
मिष्यतेऽस्माभिः । कथम्?

भूतदर्शनात्परमार्थदर्शनादित्येतत् । न  
हि घटो यथाभूतमृद्रूप-  
दर्शने सति तदव्यतिरेकेणास्ति,  
यथाश्चान्महिषः पटो वा तन्तु-  
व्यतिरेकेण, तन्तवश्चांशु-  
व्यतिरेकेणेत्येवमुत्तरोत्तरभूतदर्शन आ-  
शब्दप्रत्ययनिरोधान्नैव निमित्त-  
मुपलभामह इत्यर्थः ।

ठीक है, इस प्रकार दुःखमय  
द्वैतका स्पर्शाभिरूप युक्तिके अनुसार  
हम प्रज्ञप्तिका अविषयत्व स्वीकार करते  
हैं परन्तु 'युक्तिदर्शन वस्तुकी यथार्थताके  
ज्ञान कारण है' अपने उस सिद्धान्तमें  
तुम स्थिर हो जाओ ।

बाह्यार्थवादी—कहिये, उससे क्या

आपत्ति होती है ?

विज्ञानवादी—हमारा कथन है

कि प्रज्ञप्तिक आश्रयरूपसे स्वीकार  
किये हुए घटादि विषयका हम  
अविषयत्व प्रतीतिका अनाश्रयत्व अर्थात्  
विचित्रताका अहेतुत्व मानते हैं । कैसे  
मानते हैं ? भूतदर्शने अर्थात् परमार्थदर्शने ।  
जिम प्रकार अश्वमें महिष पृथक् है,  
उस प्रकार मृत्तिकाके यथार्थ स्वरूपका  
ज्ञान होनेपर, घट उसमें पृथक् सिद्ध  
नहीं होता उसी प्रकार तन्तुमें पृथक्  
पट और अणुमें पृथक् तन्तु भी सिद्ध  
नहीं होते । तात्पर्य यह है कि इसी तरह  
उत्तरोत्तर यथार्थ तत्त्वको देखते देखते  
शब्द प्रतीतिका निरोध हो जानेपर हम  
कोई भी विषय नहीं देखते ।

अथवाभूतदर्शनाद्वाह्यार्थ-

म्यानिमित्तत्वमिष्यते, रज्ज्वा-  
दाविव सर्पादिरित्यर्थः । भ्रान्ति-  
दर्शनविषयत्वाच्च निमित्त-  
म्यानिमित्तत्वं भवेत् । तदभावे-  
ऽभावात् । न हि सुषुप्तसमाहित-  
मुक्तानां भ्रान्तिदर्शनाभाव  
आत्मव्यतिरिक्तो बाह्योऽर्थ  
उपलभ्यते । न ह्युन्मत्तावगतं  
वस्त्वनुन्मत्तैरपि तथाभूतं गम्यते ।  
एतेन द्वयदर्शनं संक्लेशोपलब्धिश्च  
प्रत्युक्ता ॥ २५ ॥

अथवा [यों समझो कि] जिस  
प्रकार रज्ज आदिमें आगेपिन सर्पादि  
वस्तुन, एतानके आत्मम्यन नहीं हैं  
उमां प्रकार अभूतदर्शनके कारण हम  
बाह्यार्थका प्रतीति का आत्मम्यन नहीं  
मानते । भ्रान्तिदर्शिके विषय होनेके  
कारण उन निमित्तोंका अनिमित्तत्व है,  
क्योंकि उमका अभाव होनेपर इनकी  
भी उपलब्धि नहीं होती । सोये हुए,  
समाधिस्थ और मुक्त पुरुषोंको, उनकी  
भ्रान्तिदर्शिका अभाव ही जानेपर, आत्मासे  
अतिरिक्त किसी बाह्य पदार्थकी उपलब्धि  
नहीं होती । उन्मत्त पुरुषको दिखायी  
दनेवाला वस्तु उन्मादशून्य मनुष्यको भी  
यथार्थ नहीं जान पड़ती । इस कथनसे  
द्वैतदर्शन और क्लेशकी उपलब्धि दोनोंहीका  
निगकरण किया गया है ॥ २५ ॥



यस्मान्नास्ति बाह्यं निमित्तमतः—

क्योंकि बाह्य विषय है ही नहीं,  
इसलिये—

चित्तं न संस्पृशत्यर्थं नार्थाभामं तथैव च ।

अभूतो हि यतश्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥ २६ ॥

चित्त किसी पदार्थका स्पर्श नहीं करता और उमां प्रकार न किसी  
अर्थाभासका ही गमन करता है क्योंकि पदार्थ है ही नहीं इसलिये पदार्थाभास  
भी उस चित्तमें पृथक् नहीं है ॥ २६ ॥

चित्तं न स्पृशत्यर्थं  
बाह्यालम्बनविषयम्, नाप्यर्थाभासं  
चित्तत्वात्स्वप्रचित्तवत् । अभूतो  
हि जागरितेऽपि स्वप्नार्थवदेव  
बाह्यः शब्दाद्यर्थो यत उक्तहेतु-  
त्वाच्च । नाप्यर्थाभास-  
श्रित्तात्पृथक्चित्तमेव हि घटाद्यर्थ-  
वदवभासते यथा स्वप्ने ॥ २६ ॥

चित्त, चित्त होनेके कारण ही  
स्वप्नचित्तके समान, बाह्य आलम्बनके  
विषयभूत किसी पदार्थको स्पर्श नहीं  
करता और न अर्थाभासको ही ग्रहण  
करता है क्योंकि उपर्युक्त हेतुसे ही  
स्वप्नगत पदार्थोंके समान जागरित  
अवस्थामें भी शब्दादि बाह्य पदार्थ हैं  
नहीं और न चित्तमें पृथक् अर्थाभास  
ही है । घटादि पदार्थोंके समान चित्त  
ही भासता है, तैसा कि वह स्वप्नमें  
भासा करता है ॥ २६ ॥

ननु विपर्यासस्तर्ह्यसति  
घटादौ घटाद्याभासता चित्तस्य ।  
तथा च सत्यविपर्यासः क्वचि-  
द्वक्तव्य इति । अत्रोच्यते—

घटादिके न होनेपर भी चित्तको  
घटादिकी प्रतीति होना—यह तो विपरीत  
ज्ञान है । तैसी अवस्थामें अविपरीत  
(सम्यक्) ज्ञान कब होगा ? यह  
चतलाना चाहिये । इसपर कहते हैं—

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वसु त्रिषु ।  
अनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य भविष्यति ॥ २७ ॥

[भूत, भविष्यत् और वर्तमान] तीनों अवस्थाओंमें चित्त कभी किसी  
विषयको स्पर्श नहीं करता । फिर उसे बिना निमित्तके ही विपरीत ज्ञान कैसे  
हो सकता है ? ॥ २७ ॥

निमित्तं विषयमतीतानागत-  
वर्तमानाध्वसु त्रिष्वपि सदा  
चित्तं न स्पृशेदेव हि । यदि हि  
क्वचित् संस्पृशेत् सोऽविपर्यासः

अतीत, अनागत और वर्तमान—इन  
तीनों ही अवस्थाओंमें चित्त कभी निमित्त  
यानी विषयको स्पर्श नहीं करता । यदि वह  
कभी उसे स्पर्श करता तो 'वह अविपर्यास



परमार्थ इति । अतस्तदपेक्षयासति  
घटे घटाद्याभासता विपर्यासः  
स्यान्न तु तदस्ति कदाचिदपि  
चित्तस्यार्थसंस्पर्शनम् । तस्मा-  
दनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य  
चित्तस्य भविष्यति; न कथंचि-  
द्विपर्यासोऽस्तीत्यभिप्रायः । अयमेव  
हि स्वभावश्चित्तस्य यदुतासति निमित्ते  
घटादौ तद्वदवभासनम् ॥२७॥

अर्थात् परमार्थ है 'ऐसा माना जाता । अतः  
उसकी अपेक्षामें ही घटके न होनेपर भी  
घटका प्रतीत होना विपर्यास कहलाता ।  
किन्तु चित्तका पदार्थके साथ कभी स्पर्श  
है ही नहीं । अतः बिना निमित्तके ही उस  
चित्तको विपरीत ज्ञान कैसे हो सकता है ?  
तात्पर्य यह है कि उसे किसी प्रकार  
विपरीत ज्ञान है ही नहीं । चित्तका यही  
स्वभाव है कि घटादि निमित्तके न होनेपर  
भी उनकी प्रतीति होती रहे ॥ २७ ॥

### विज्ञानवादका खण्डन

प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्व-  
मित्याद्येतदन्तं विज्ञानवादिनो बौद्धस्य  
वचनं बाह्यार्थवादिपक्षप्रतिषेध-  
परमाचार्येणानुमोदितम् । तदेव  
हेतुं कृत्वा तत्पक्षप्रतिषेधाय  
तदिदमुच्यते—

“प्रज्ञप्तेः सनिमित्तत्वम्” इस  
(पच्चीसवें) श्लोकसे लेकर यहाँतक  
आचार्यने विज्ञानवादो बौद्धके,  
बाह्यार्थवादीके पक्षका प्रतिषेध करनेवाले  
वचनका अनुमोदन किया । अब उसीको  
हेतु बनाकर उसीके पक्षका प्रतिषेध  
करनेके लिये इस प्रकार कहा जाता है—

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।

तस्य पश्यन्ति ये जातिं खे वै पश्यन्ति ते पदम् ॥ २८ ॥

इसलिये चित्त भी उत्पन्न नहीं होता और न चित्तका दृश्य ही उत्पन्न  
होता है । जो लोग उसका जन्म देखते हैं वे निश्चय ही आकाशमें [पक्षी  
आदिके] चरण (चरण-चिह्न) देखते हैं ॥ २८ ॥

यस्मादसत्येव घटादौ घटा-  
 धामता चित्तस्य विज्ञानवादि-  
 नाभ्युपगता तदनुमोदितम्  
 अस्माभिरपि भूतदर्शनात्,  
 तस्मान्नस्यापि चित्तस्य जायमानाव-  
 धामतासत्येव जन्मनि युक्ता  
 भवितुमित्यतो न जायते चित्तम्,  
 यथा चित्तदृश्यं न जायते ।

अतस्तस्य चित्तस्य ये जातिं  
 पश्यन्ति विज्ञानवादिनः क्षणिकत्व-  
 दुःखित्वशून्यत्वानात्मत्वादि च, तेनैव  
 चित्तेन चित्तस्वरूपं द्रष्टुमशक्यं  
 पश्यन्तः खे वै पश्यन्ति ते पदं  
 पक्ष्यादीनाम् । अत इतरेभ्योऽपि  
 द्वैतिभ्योऽत्यन्तसाहसिका इत्यर्थः ।  
 येऽपि शून्यवादिनः पश्यन्त एव  
 सर्वशून्यतां स्वदर्शनस्यापि  
 शून्यतां प्रतिजानते ते ततोऽपि  
 साहसिकतराः खं मुष्टिनापि  
 जिघृक्षन्ति ॥ २८ ॥

क्योंकि विज्ञानवादीने घटादिके न  
 होनेपर भी चित्तको घटादिकी प्रतीति  
 होना स्वीकार की है और यथार्थदृष्टि  
 होनेके कारण उसका हमने भी अनुमोदन  
 किया है, इसलिये उसकी मानी हुई  
 चित्तकी उत्पत्तिकी प्रतीति भी उसकी  
 उत्पत्तिके अभावमें ही होनी सम्भव है ।  
 अतः जिस प्रकार चित्तके दृश्यका जन्म  
 नहीं होता उसी प्रकार चित्तकी भी  
 उत्पत्ति नहीं होती ।

इसलिये जो विज्ञानवादी उस  
 चित्तकी उत्पत्ति तथा उसके क्षणिकत्व,  
 दुःखित्व, शून्यत्व एवं अनात्मत्व आदि  
 देखते हैं—उस चित्तसे ही, जिसका देखना  
 सर्वथा असम्भव है, ऐसे चित्तके स्वरूपको  
 देखनेवाले वे निश्चय ही आकाशमें पक्षी  
 आदिके चरण देखते हैं । अतः तात्पर्य यह  
 है कि वे अन्य द्वैतवादियोंकी अपेक्षा भी  
 अधिक साहसी हैं । और जो शून्यवादी  
 सबकी शून्यता देखते हुए अपने दर्शनकी  
 भी शून्यताकी प्रतिज्ञा करते हैं वे तो उनसे  
 भी बढ़कर साहसी हैं—वे आकाशको  
 मुट्ठीसे ही पकड़ना चाहते हैं ॥ २८ ॥

## उपक्रमका उपसंहार

उक्तैर्हेतुभिरजमेकं ब्रह्मेति पूर्वोक्त हेतुओंसे यह सिद्ध हुआ कि एक अजन्मा ब्रह्म ही है। अब, सिद्धं यत्पुनरादौ प्रतिज्ञातं पहले जिसकी प्रतिज्ञा की है उसके फलका उपसंहार करनेके लिये यह तत्फलोपसंहारार्थोऽयं श्लोकः— श्लोक है—

अजातं जायते यस्मादजातिः प्रकृतिस्ततः ।  
प्रकृतेरन्यथाभावो न कथंचिद्भविष्यति ॥ २९ ॥

क्योंकि अजन्मा [चित्त] का ही जन्म होता है, इसलिये अजाति ही उसका स्वभाव है; और स्वभावकी विपरीतता किसी प्रकार नहीं होगी ॥ २९ ॥

अजातं यच्चित्तं ब्रह्मैव जायत अजात जो ब्रह्मरूप चित्त है वही इति वादिभिः परिकल्प्यते उत्पन्न होता है—ऐसी वादियोंद्वारा कल्पना तदजातं जायते यस्मादजातिः की जाती है; क्योंकि उस अजातका ही प्रकृतिस्तस्य । ततस्तस्मादजात- जन्म होता है, इसलिये अजाति उसका रूपायाः प्रकृतेरन्यथाभावो जन्म स्वभाव है तब, इसीलिये उस अजातरूप न कथंचिद्भविष्यति ॥ २९ ॥ स्वभावका जन्मरूप विपरीतभाव किसी प्रकार नहीं होगा ॥ २९ ॥

~~~~~

अयं चापर आत्मनः संसार- आत्माके संसार और मोक्ष— मोक्षयोः परमार्थसद्भाववादिनां दोष दोनोंहोका पारमार्थिक अस्तित्व स्वीकार उच्यते— करनेवाले वादियोंके पक्षका यह एक दूसरा दोष बतलाया जाता है—

अनादेरन्तवत्त्वं च संसारस्य न सेत्स्यति ।
अनन्तता चादिमतो मोक्षस्य न भविष्यति ॥ ३० ॥

अनादि संसारका तो कभी अन्तवत्त्व सिद्ध नहीं हो सकेगा और सादि मोक्षकी कभी अनन्तता नहीं हो सकेगी ॥ ३० ॥

अनादेरतीतकोटिरहितस्य

संसारस्यान्तवत्त्वं समाप्तिर्न
संसृज्यति युक्तितः सिद्धि नोप-
यास्यति । न ह्यनादिः सन्नन्त-
वान्कश्चित्पदार्थो दृष्टो लोके ।
बीजाङ्कुरसम्बन्धनैरन्तर्यविच्छेदो दृष्ट
इति चेत्, न; एक-
वस्त्वभावेनापोदितत्वात् ।

तथानन्ततापि विज्ञानप्राप्ति-

कालप्रभवस्य मोक्षस्यादिमतो न
भविष्यति, घटादिष्वदर्शनात् ।

घटादिविनाशवदवस्तुत्वाददोष इति

चेत्, तथा च मोक्षस्य

परमार्थसद्भावप्रतिज्ञाहानिः ।

असत्त्वादेव शशविषाण-

स्येवादिमत्त्वाभावश्च ॥ ३० ॥

अनादि—अतीतकांटिसे रहित

संसारका अन्तवत्त्व अर्थात् समाप्त होना
युक्तिसे सिद्ध नहीं होगा । लोकमें कोई
भी पदार्थ अनादि होकर अन्तवान् होता
नहीं देखा गया है । यदि कहो कि
बीजाङ्कुरसम्बन्धकी निरन्तरताका विच्छेद
होता देखा गया है? तो ऐसा कहना
ठीक नहीं, क्योंकि बीजाङ्कुरसन्तति
कोई एक पदार्थ न होनेके कारण उसके
अनादित्वका निराकरण तो पहले कर
दिया गया है ।

इसी प्रकार विज्ञानप्राप्तिके समय
होनेवाले सादि मोक्षकी अनन्तता भी
नहीं होगी, क्योंकि घटादि [जन्य
पदार्थों] में ऐसा देखा नहीं गया । यदि
कहो कि घटादिनाशके समान अवस्तरूप
होनेसे [मोक्षमें] यह दोष नहीं आ
सकता तो इससे मोक्षके पारमार्थिक
सद्भावविषयक प्रतिज्ञाकी हानि होगी ।
इसके सिवा [यदि मोक्षको असद्रूप
ही माना जाय तो भी] शशशृङ्गके
समान अमत् होनेके कारण भी
उसके आदिमत्त्वका अभाव ही
है ॥ ३० ॥